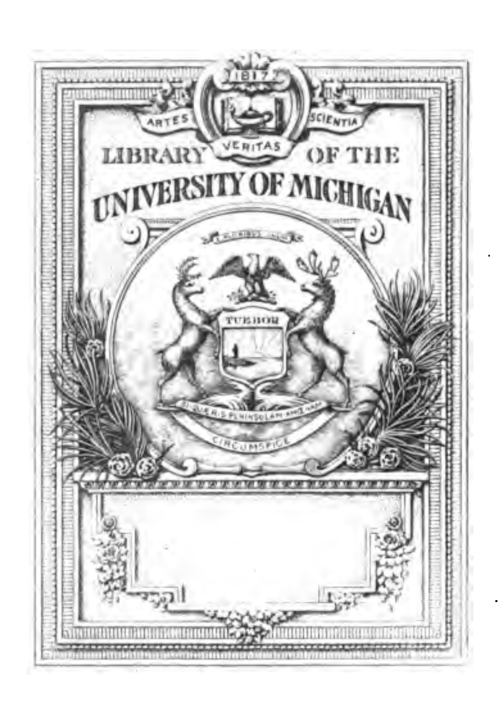
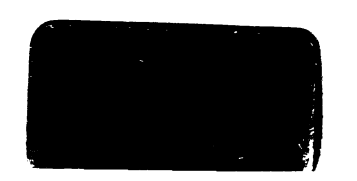
126


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. Adolf Hilgenfeld,
Grossherzogl. Sächs. Kirchenrat und ordentl. Professor der Theologie in Jena.

Fünfunddreissigster Jahrgang.

Leipzig.
O. R. Reisland.
1892.

G. Otto's Hof-Buchdruckerei in Darmstadt.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Anzeigen.

Viertes Heft.

Anzeigen.

I.

Priscillianus und seine neuentdeckten Schriften.

Von

A. Hilgenfeld.

Des 385 zu Trier hingerichteten Spaniers Priscillianus hat sich der Ketzerpatron Gottfried Arnold angenommen als eines ganz leidlichen Christen, welcher nur durch die verderbte Klerisei zum Tode durch Henkers Hand gebracht worden sei[1]). Aber dass er kein Ketzer gewesen

[1]) Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie, 1700. T. I. B. IV. §. VIII. S. 197 über die Priscillianisten: „Zum wenigsten hat es nie an Zeugen der Wahrheit unter solchen ausgeschlossenen Leuten gemangelt, gesetzt, dass bei ihnen auch einige Fehler oder Anstösse mit untergelaufen seien. Genug, dass sie keine Ursache gefunden, sich unter das Joch der einmal verderbten Clerisey zu beugen und ihr Gewissen mit Menschensatzungen zu beschweren und binden zu lassen. Worüber sie lieber etwas gelitten und den Kätzertitel gerne getragen, wo sie nicht anders ihre Freiheit erhalten mögen. Es ist aber sonderlich merkwürdig, dass eben mit dieser Execution der Anfang zur gewaltsamen Hinrichtung der Kätzer von dem Antichrist gemachet worden. Und dass also dieser nunmehro um selbige Zeit nicht allein völlig auff dem Thron gesessen, sondern auch mit Verdammen, Bannen, Verkätzern, Rauben und Morden sich mächtig erwiesen hat. Denn obwohl auch zuvor und schon im vorigen seculo die Clerisey mit Absetzen, Verwerffen und Vertreiben, hernach in diesem unter Constantino, mit Bannen, Verfolgen und Tyrannisiren schon sehr ausgebrochen war, so hatte sie doch keinen öffentlich, und zwar durch keinen formirten Criminal-Process, von des Henkers Hand hinrichten lassen. Daher sie denn nach einmal geschehenem Ausbruch desto dürstiger mit ihrer Tyranney in den folgenden Zeiten fortgefahren ist."

sei, wagte doch der gelehrte C. W. F. Walch[1]) nicht zu behaupten. Nur sprach er die Vermutung aus, dass Priscillianus am Ende nicht als Ketzer, sondern als angeblicher Verbrecher hingerichtet worden sei. So hat denn auch nachdem namentlich Joh. Heinr. Bernh. Lübkert[2]) die bisher bekannten Nachrichten über Priscillianus gründlich zusammengestellt hatte, Jac. Bernays[3]), welchem P. B. Gams[4]) in dieser Hinsicht zustimmte, die Ansicht durchgeführt, dass Priscillianus und Genossen nicht als Ketzer, sondern als Verbrecher von der weltlichen Obrigkeit zum Tode verurteilt seien.

Die Ansicht, dass Priscillianus ein Häretiker gnostischer Art gewesen sei, konnte nur bestärkt werden durch die Worte, welche schon 415 der Spanier Paulus Orosius[5]) aus einem seiner Briefe mitteilt. Von solcher Häresie schienen freilich wenig zu verraten Priscilliani in Pauli apostoli epistulas Canones a Peregrino episcopo emendati[6]). Aber diese Canones liegen ja nicht so, wie sie Priscillianus geschrieben hatte, sondern in der Überarbeitung eines rechtgläubigen Bischofes vor. Erst 1889 sind aus einer Würzburger Handschrift des 5. oder 6. Jahrhunderts unveränderte Schriften Priscillian's selbst veröffentlicht worden, 11 Traktate, unter ihnen 3 Streitschriften[7]).

---

[1]) Historie der Ketzereien, T. III. 1766, S. 475 f.

[2]) De haeresi Priscillianistarum ex fontibus denuo collatis etc. Hauniae 1812.

[3]) Über die Chronik des Sulpicius Severus, 1861, S. 5—19.

[4]) Die Kirchengeschichte von Spanien, Bd. II. Abtlg. 1. 1864. S. 376 f.

[5]) Ad Aurelium Augustinum commonitorii de errore Priscillianistarum et Origenistarum c. 2.

[6]) Herausgegeben von Franz Anton. Zacharias in der Bibliotheca Pistoriensis, Aug. Taurin. 1752. p. 66 sq., dann aus einer Hs. der Abtei La Cava bei Salerno von Angelo Mai in Spicileg. Rom. Tom. IX. 1843. append. p. I—X.

[7]) Priscilliani quae supersunt. maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit

Der verurteilte Priscillianus, dessen Ansichten man bisher fast nur aus den Darstellungen von Gegnern kennen konnte, kommt jetzt also selbst zu Worte. Und ward seine Hinrichtung bereits von Zeitgenossen, wie Martinus von Tours, gemissbilligt, hat sich schon am Ende des 17. Jahrhunderts der pietistische Ketzerpatron seiner warm angenommen: so hat er nach mehr als anderthalb Jahrtausenden vollends einen eifrigen Verteidiger gefunden. Unter Rat und Beistand des verdienten editor princeps ist Dr. Friedrich Paret, Repetent am evang. theol. Seminar in Tübingen, aufgetreten mit der sorgfältig gearbeiteten Schrift: „Priscillianus ein Reformator des vierten Jahrhunderts. Eine kirchengeschichtliche Studie, zugleich ein Commentar zu den erhaltenen Schriften Priscillian's“, 1891. Priscillianus kein Ketzer, sondern ein zu früh gekommener Reformator. Weit gefehlt, dass er ein Geistesverwandter der Manichäer gewesen wäre, wird er in der ersten Ab-

Georgius Schepss. accedit Orosii commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum. 1889. Vgl. diese Zeitschrift 1889. III. S. 381 f. Dass der Name des Priscillianus, welchen auch das Decretum Gelasii de libris recipiendis et non recipiendis c. 63 brandmarkt, in der Würzburger Hs. fehlt, ist begreiflich. Tract. I—III sind Streitschriften. Der Anfang von Tract. III (liber de fide de apocryphis) fehlt aber, da eine Lage von 4 Blättern (quaternio) zwischen p. 55 und 56 der Hs., p. 43 und 44 der Ausgabe beseitigt ist. Tract. III hat die Unterschrift: Finit. incipit tractatus paschae. lege felix Amasia cum tuis in Christo ihesu domino nost[ro]. Das Folgende ist also einem Weibe mit ihren Genossen in Christo gewidmet. Aber der Name der Amantia ist ausgekratzt und ersetzt durch eine Tironianische Note, welche Amantius (oder Amius) gelesen werden kann. Wenigstens das zunächst Folgende ist also für eine Freundin Priscillian's und deren Genossenschaft aufgezeichnet. Tract. VIII (psalmi tertii) bricht in der Hs. fol. 121 (p. 89 der Ausgabe) mitten in einem Satze ab. Da ist wieder eine Lage von 4 Blättern beseitigt, so dass von Tract. VIII der Schluss fehlt, von Tract. IX (ad populum I) nur der Schluss erhalten ist. Die Beseitigung von zwei Lagen in der Hs. wird nicht zufällig sein. Gar zu Anstössiges sollte entfernt werden.

teilung (S. 1—169) vielmehr „als bewusster und natürlicher Gegner des Manichäismus“ dargestellt. Gleichwohl lässt die zweite Abteilung (S. 169—250) „Priscillian im Ketzergericht“ erscheinen. Die dritte Abteilung ist „Priscillian ein Reformator“ (S. 250—298). Priscillian's Hinrichtung wird als ein alter „Justizmord“ (S. 291) dargestellt.

Dass dem Priscillianus Unrecht widerfahren ist, haben selbst zeitgenössische Gegner seiner Lehren und Grundsätze anerkannt. Aber als ganz unschuldig in Lehre und Leben hat ihn doch ein bedeutender, zeitlich und örtlich nahestehender Geschichtsschreiber, welcher das Verfahren seiner Hauptgegner höchlich missbilligt, nicht dargestellt, der Aquitanier Sulpicius Severus in der um 403 geschriebenen Chronik II, 46—51 und in dem um 405 geschriebenen Dialogus III, (II), 11. Dass eine dem Namen nach unparteiische Ketzergeschichte thatsächlich recht parteiisch sein kann, lehrt Gottfried Arnold. Haben wir es also Herrn Dr. Paret auf alle Fälle zu danken, dass er den neuen Fund beträchtlicher Schriften Priscillian's zuerst geschichtlich bearbeitet hat, so haben wir doch vor allem zu fragen, ob seine Darstellung auch wirklich unparteiisch ist.

I. F. Paret's Darstellung Priscillian's.

Bedenken gegen die Unparteilichkeit Paret's muss schon die Art erregen, wie er (S. 290) die ziemlich gnostischen Worte Priscillian's bei Orosius beseitigt als „ein wüstes Durcheinander“, nach dessen Herkunft von Priscillianus zu spüren sich nicht verlohne, „weil das unkritische Verfahren der Polemiker ja doch jede Sicherheit des Ergebnisses ausschliesst“. Sollen wir dem Orosius auch da misstrauen, wo er aus einem Briefe Priscillians eine Stelle wörtlich mitteilt? Verdient ferner ein Sulpicius Severus kaum mehr als die nackte Erwähnung (S. 234), nachdem die eigene Darstellung Priscillian's bekannt geworden ist? Alles, was in alten Zeiten über Priscillian's Häresie berichtet ist, auf Unkritik, ja Böswilligkeit zurückzuführen,

ist doch zu viel verlangt. Paret (S. 97) schreibt selbst: „Priscillian als Gegner des Manichäismus — das widerspricht nun allerdings gänzlich der bisherigen Meinung von seiner Theologie. Musste man sich doch auf Grund der besten Quellen seine Theologie als ein dualistisch fundirtes System gnostischen Charakters vorstellen, welches mit der phantastischen Lehre Mani's nur zu viel Ähnlichkeit hatte.“ Wie konnte Priscillianus nur als Manichäer verdächtigt werden, wenn er doch ein so entschiedener Gegner des Manichäismus war?

Paret kommt schon durch die Canones, welche er zuerst untersucht (S. 1—72), zu dem Ergebnis, in ihnen liege „das Programm einer Theologie, welche mit der vulgären Theologie in Conflict kommen konnte, denn sie ging von einer anderen Schätzung des Dogmas aus, sie lehnte das Philosophische, Heidnische im Dogma ab, verhielt sich also gleichgültig gegen den Buchstaben der Formel, weil sie im Dogma überhaupt nur dasjenige suchte und betonte, was für die spiritalis et innocua fides Lebenswert hatte, und die dogmatischen Formeln für die Frömmigkeit fruchtbar zu machen, erbaulich zu verwerten bestrebt war. Musste diese Gleichgültigkeit gegen den Buchstaben im Dogma, weil gegen das Philosophische im Dogma, nicht des weiteren auch zu einer Gleichgültigkeit gegen den Buchstaben in der hl. Schrift führen, zu einem unmittelbar erbaulichen Gebrauch des Schriftwortes, wo alles und jedes als ein Ausdruck des Einen genommen wurde, das die Seele des Glaubens erfüllte, ohne dass man sich reflectirend Rechenschaft gab, weshalb man Grund habe, aus diesem Buchstaben jenen Sinn herauszulesen, d. h. ohne dass man methodisch allegorisirte? .... Liessen sich aus dieser Art undogmatischen Christentums nicht alle möglichen Arten von dogmatischer Ketzerei herausbuchstabiren, wenn man seine Sätze mit dogmatischer Brille und etwas bösem Willen durchnahm? Damit ist der Schlüssel gegeben und die Lösung der Frage angedeutet für die Rätsel der Theologie

Prisc.'s, die in seinen Tractaten niedergelegt ist, aber auch für die Rätsel seiner Geschichte." Auch in den homilienartigen Tractaten (IV—XI) findet Paret (S. 169) „eine Theologie, vorzüglich geeignet zu einer radicalen Ketzerbestreitung, aber auch wie dazu gemacht, von unfreien oder übelwollenden Leuten beargwohnt und vor ein Ketzergericht gebracht zu werden". Vertreter eines undogmatischen Christentums pflegen doch sonst milder zu sein gegen Ketzereien. Und wer ein eifriger Gegner der Ketzereien ist, geht nicht so leicht als Ketzer unter.

Sehen wir, wie Paret (S. 250 f.) den grossen Ketzerfeind Priscillianus als Ketzer verdächtigt und gerichtet werden lässt. „Mit ihm ging ein Kreis Gleichgestellter und Gleichgesinnter; was sie auszeichnete, war die strenge Lebensführung, offenbar ein cölibatäres Leben in einer gewissen Gemeinschaft. . . . Eine bestimmte Ansicht vom kirchlichen Amt und von den Forderungen, die an seine Träger zu stellen sind, war darin ausgedrückt. Zu dem asketischen Leben kam als zweiter Zug ein lebhaftes theologisches Studium, genauer gesagt Bibelstudium . . . . . Natürlich ergab sich nun für die Geistlichkeit die Forderung, in asketischem Leben wie in theologischem Studium (vgl. P.'s canon 39) sich auf derselben Höhe zu halten. Das Leben der Kleriker musste möglichst geregelt werden, und die Asketen bildeten den natürlichen Übergang, nicht blos ein Mittelglied, zwischen Gemeinde und Amt. Der hierarchische Charakter des Amtes und der Gedanke besonderer Amtsgnade musste zurücktreten, die ganze Gemeinde erschien als ein geisterfülltes Ganze, mit Einem Ziele, nur verschiedenen Graden der Erreichung desselben . . . . . Eine Strömung aus den Kreisen der Geistlichkeit und namentlich aus ihren höheren Schriften lief dagegen an; in der Form einer disciplinaren Massregelung machte sich eine bequemere Auffassung des geistlichen Amtes und der dazu nötigen Vorschule Luft (35, 6 etc.). Man stiess sich an diesem begeisterten Zudrang von Freiwilligen zum

geistlichen Amt und fühlte sich durch die strengen Grundsätze, welche sie mitbrachten, unangenehm kritisirt .... Die ganze Auffassung des kirchlichen Lebens war verschieden; von der anderen Seite gedachte man alle Fragen kirchlich zu lösen, zu uniformiren, in P.'s Umgebung herrschte die Stimmung, welche alles mehr auf den freien innerlichen Drang des christlichen Subjekts gestellt wissen wollte .... Ob in jener ersten Zeit der Differenzen auch Fragen des Glaubens und der Glaubenswissenschaft aufgerührt wurden, erfahren wir nicht. Die Absicht des Hydatius [Bischofs von Emerita] .... schlug vorerst fehl; das kanonische Leben entsprach zu sehr der Stimmung der Zeit, als dass er mit seinem directen Angriff darauf Anklang gefunden hätte. Er schlug Umwege ein, um dort aufzuräumen, und suchte zugleich sein Verfahren formell zu verstärken, indem er die Sache einer Synode unterbreitete."

Das wäre schon im 4. Jahrhundert eine ähnliche Bewegung, wie im 17. Jahrhundert die pietistische, und so ungefähr hat der pietistische Gottfried Arnold das ursprüngliche Verhältnis Priscillian's zu der Klerisei seiner Zeit aufgefasst. Aus blosser Kühle der Priscillianisten gegen Dogma und Verfassung der Kirche bei strenger Askese und eifrigem Bibelstudium kann auch Paret die Verketzerung und Ächtung des Priscillianismus nicht erklären. Auch bei ihm kommt hinzu ein geradezu niederträchtiges Verfahren von Seiten der Klerisei. Hören wir weiter. Auf der Synode zu Saragossa (380) soll Hydatius es zunächst versucht haben mit directen persönlichen Angriffen gegen den Laien Priscillianus (42, 21). „Aber diese formlose Art stiess auf Widerspruch .... So wurde von dem vielgewandten Kirchenfürsten ein Kirchengesetz zur Annahme gebracht, das mit seinem scheinbar selbstverständlichen Inhalt in seiner Hand ein Mittel gegen die missliebigen Kleriker wie Laien sein sollte (vgl. 45, 11 f.) .... Hydatius hoffte nachweisen zu können, dass die Pris-

cillianistischen mit ihrer masslosen Askese und ihrem rücksichtslosen Drängen auf geistliche Erbauung die Formen des Anstandes und der Sitte, wo nicht gar der Sittlichkeit ausser Acht lassen, es genügte für ihn, wenn nur einzelne Fälle dieser Art nachgewiesen waren, bei denen die Schuld in ihrer Wirksamkeit lag". Eine in jeder Hinsicht so unschlaue Berechnung, dass Paret selbst den Hydatius denn doch noch Anderes versucht haben lässt. „Die Apokryphenfrage wurde geregelt (42, 12), und noch anderes, was Leben und Theologie und Amt anging, mochte ausserdem eine Berücksichtignng gefunden haben ..... Jedenfalls wurde auch die Cölibatfrage, freilich unter schiefem Licht, besprochen (35, 21 vita, vgl. 35, 4. 6. 13. 18) — als handelte es sich in den P.'schen Gemeinden um den Versuch, die Enthaltung zu einem allgemeinen Grundsatz zu machen (36, 1—12), das war böswillige Verleumdung seitens des Antragstellers". Böswillige Verleumdung, welche ein Haupt der Klerisei gegen eine mächtige Zeitbewegung, wie die priscillianistische, mit Erfolg vorbringen konnte, führt uns allerdings auf die Vorstellung G. Arnold's, dass in der Kirche jener Zeit der Antichrist schon völlig auf dem Throne gesessen habe. Zu einer Entscheidung der Apokryphenfrage müssen die Priscillianisten doch einigen Anlass gegeben haben. Sollten sie aber bei so lebhaftem „Bibelstudium" durch blosse „Gleichgültigkeit gegen den Buchstaben der h. Schrift" zu dem Gebrauche apokryphischer Schriften gekommen sein, so würden ihnen diese Schriften doch nicht weniger gleichgültig gewesen sein, und man begreift nicht, wie Prisc. dazu kommen konnte, den Gebrauch apokryphischer Schriften so eifrig zu verteidigen.

Solche Verteidignng liegt vor in Priscillian's Tract. III. Liber de fide de apocryphis[1]), welchen Paret (S. 169f.

[1]) So die Hs., mit Unrecht die ed. pr.: Liber de fide et de apocryphis. Es handelt sich ja um den aus den Apokryphen zu schöpfenden oder doch zu bestärkenden Glauben.



254 f.) freilich erst nach der Synode zu Saragossa von Prisc. schon als Bischof geschrieben sein lässt. Paret lässt dieselbe Klerisei, welche Priscillian's Zurückgehen auf die spiritalis et innocua fides christiana und das lebhafte Bibelstudium der Priscillianisten so feind gewesen sei, hier auf einmal die Forderung stellen: „Man solle zur Bibel zurückkehren, auf sie sich beschränken (45, 23 f.), dies verlange die Einfalt und Selbstbescheidung des Glaubens (53, 3 f.)". Die Klerisei oder wenigstens Hydatius soll auch nicht bei dem Synodalbeschlusse, welcher Ausserkanonisches zu lesen für Sünde (47, 13), Apokryphisches überhaupt für religionswidrig (56, 3 f.) erklärt habe, stehen geblieben sein, sondern es sei noch eine weitere Kundgebung erfolgt, und zwar eine mündliche, „eine Auseinandersetzung mit P. selbst, wo es sehr lebhaft zugegangen ist". Priscillian's Tract. III. bezeichnet Paret als „Antwort auf ein Verlangen, das gestellt war: er soll eine Meinungsäusserung abgeben über den Gebrauch apokryphischer Schriften, als unnötiger, schädlicher Zuthaten zum Kanon, ein Verwerfungsurteil aussprechen (42, 27. 49, 28 f. und oft). Thut er es nicht, so ist ihm mit einem kirchlichen Process gedroht. Die Weigerung schliesst schon seine Verurteilung in sich (46, 7 f. 53, 1. 13), doch ist ihm ein Termin gesetzt, und ein kirchliches Gericht wird dann darüber befinden (46, 8 f.)". „Man war auseinander gegangen, ohne dass P. eine befriedigende Erklärung hätte geben können." Warum denn nicht? War ihm schon der Buchstabe der h. Schrift gleichgültig, so mussten ihm die apokryphischen Schriften noch viel gleichgültiger sein. Nichts hinderte seine Erklärung: wenn man die apokryphischen Schriften nun einmal nicht wolle, so verzichte er gern auf den Gebrauch derselben [1]). Gleichwohl sind die Apokryphen dem Priscillianus Paret's nichts weniger als gleichgültig. Er

[1]) Solchen Verzicht konnte Prisc. um so eher leisten, wenn er in der Verwertung apokryphischer Stoffe so sparsam gewesen sein sollte, wie Paret (S. 193) behauptet.



richtet an die Gesamtheit der Bischöfe Spaniens seine Schrift über die fides de apocryphis: „Sie zu der Überzeugung von der Revisionsbedürftigkeit des Synodalbeschlusses und von der Ungültigkeit der auf dessen Grunde vorgenommenen Massregeln zu führen, ist der Zweck des dritten Tractats.“

Was schreibt aber Priscillianus bei Paret (S. 188 f.) den Bischöfen Spaniens über den Streitpunkt, welcher doch nur die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit apokryphischer Schriften sein kann? „Deutlicher als der Streitpunkt ist in dieser Apologie der Standpunkt.“ Es würde ja auch gar zu unglaublich sein, dass ein Priscillianus, welchem der Buchstabe des kanonischen Schriftwortes gleichgültig war, für den Glaubensnutzen ausserkanonischer Schriften eifrig gestritten haben sollte. Auf die materielle Seite der Frage, auf einzelne Untersuchungen über dieses oder jenes Apokryphon geht er nicht ein. Er hält sich lediglich an die formale Frage und beweist aus dem Kanon „das rein innere Kriterium des Lesenswerten und Annehmbaren“ (51, 15—19). „Soll eine Schrift lesenswert sein, so muss sie eine Predigt von Gott sein, oder — was dasselbe — eine Prophetie. Anstatt der verlangten Erklärung, dass der Gebrauch apokryphischer Schriften verwerflich ist, soll Prisc. also den Bischöfen Spaniens auseinandergesetzt haben, dass Predigten von Gott oder Propheten lesenswert sind. Ungefähr so, wie wenn eine Schulbehörde in einen Schuldirector dringt, er solle keine anderen Schulbücher, als die vorgeschriebenen, gebrauchen, und zur Antwort erhält: Als Schulbücher brauchbar sind diejenigen Bücher, aus welchen die Schüler etwas lernen können. Prisc. giebt seiner Schrift die Überschrift 'de fide de apocryphis', hätte aber vielmehr schreiben sollen: de fide scripturas probante. Ein Priscillianus, welcher auf die ihm gestellte Apokryphenfrage so ausweichend antwortet, erregt vollends den Verdacht, dass sein auch auf Apokryphen ausgedehnter Schriftgebrauch nicht blos formale Principienreiterei, sondern

auch materieller Art ist und mit dem Inhalte ausserkanonischer Schriften zusammenhängt.

Nur in diesem Sinne kann man mit Paret (S. 195) sagen, die Apokryphenfrage ziehe sich durch die ganze Streitgeschichte Prisc.'s hindurch. Hier lag wirklich „der heikle Punkt, an welchem man P. fassen konnte, wenn man ihm nicht wohl wollte .... Es war nicht schwer, sein formales Princip des Schriftgebrauchs und der Schriftbegrenzung vom kirchlichen Gesichtspunkt aus zu beanstanden, ja zu verdächtigen. Letzteres geschah am eindringlichsten, wenn man zeigte, wie bei dieser Methode materielle Irrtümer einschlichen, wie häretischen Ausdrücken, ja Gedanken die Thüre geöffnet sei, ebenso durch den Wortlaut der Apokryphen wie durch die ganz willkürliche, unbedeutende, ungebundene Art der Schriftauslegung. Man konnte auf diesem Wege noch weiter gehen und versuchen, P. selbst als Ketzer zu brandmarken. Und so war die Taktik der Gegner, wenigstens auf einer Linie ihres Angriffs .... Hier also suchte man den Grundsatz durch Aufzeigung häretischer Consequenzen in Misscredit zu bringen. Zur Zeit des dritten Tractates war der Streit aber mehr principiell gehalten, Vorwürfe häretischer Lehre fielen noch nicht ausdrücklich (49, 20 f.)".

In dem Apokryphen-Tractate (49, 15 sq.) findet Paret (S. 256) schon den Plan gefasst zu den Canones, welche er den Prisc. erst jetzt geschrieben haben lässt. Schon „viel umgetrieben mit wichtigen, brennenden Lebensfragen", in solcher Lage, „dass er versichern muss, er wolle gewiss mit jedermann in der Kirche Frieden haben", habe Prisc. die Canones geschrieben, hauptsächlich zur Widerlegung der Manichäer, ja einer eigenen manichäischen Streitschrift gegen die katholische Kirche. Man sollte denken, durch solche Widerlegung der ärgsten Ketzerei seiner Zeit werde Prisc. seine Lage wesentlich gebessert, den Verdacht, welchen sein Gebrauch apokryphischer Schriften erregt haben mochte, durch die That widerlegt und jeden Versuch, ihn selbst

als Ketzer zu brandmarken, ausgeschlossen haben. Aber gerade das Gegenteil erreicht Prisc. bei Paret. Seine Canones schütten Öl in das Feuer. Denn sie bieten die geniale Erfindung einer von der üblichen völlig verschiedenen Methode, die Ketzer zu bestreiten. Nicht durch rednerische Kunststücke und glatte Dialektik, sondern durch unbestrittene Sätze der h. Schrift, durch die 'spiritalis et innocua fides christiana' (110, 16) wollte Prisc. die Ketzer schlagen. Da erheben dieselben Hochkirchlichen, welche gegen Prisc.'s Gebrauch der Apokryphen den Grundsatz geltend machten, „man solle zur Bibel zurückkehren, auf sie sich beschränken, dies verlange die Einfalt und Selbstbescheidung des Glaubens" (S. 171), sich erst recht gegen Prisc., als er in der Bestreitung der Häretiker auf die Bibel zurückgeht und den schlichten Christenglauben geltend macht. Da erscheint ihnen das Biblische und der schlichte Christenglaube gefährlich als ein undogmatisches Christentum gegenüber der Kirchenlehre. Durch eingehende Widerlegung einer manichäischen Streitschrift kommt Prisc. vollends in den Verdacht, ein heimlicher Manichäer zu sein!

Priscillianus verhält sich freilich auch bei Paret nicht blos abwehrend, sondern geht seinem Hauptgegner Hydatius selbst zu Leibe. Obwohl er immer noch, wie er in dem Vorworte der Canones (112, 8) schrieb, 'nulli existens inimicus' sich verhalten will, dringt er „Friedens halber", wie er schreibt (40, 14. 15), in die Kirche von Emerita ein und holt sich Prügel. Der gewaltthätige Hydatius, welcher den Origenismus in der Theologie und die neue Rechtgläubigkeit vertritt, wird von den altnicänischen Priscillianisten in Hinsicht seiner Rechtgläubigkeit beanstandet (S. 257 f.) Hydatius seinerseits wirkt ein an ihn gerichtetes kaiserliches 'rescribtum contra pseudoepiscopos et Manichaeos' aus (40, 29. 30). Aber anstatt den aus der Kirche von Emerita herausgeprügelten Priscillianus durch den kaiserlichen Erlass gleich niederzuschlagen, entsendet er zunächst „nur eine Untersuchungscommission, die sich mit

Prisc. und seinen nächsten Genossen befassen, sie verhören soll".

Hierher stellt Paret (S. 196 f. 260) den Tract. I. liber apologeticus, gerichtet an eine Anzahl von Bischöfen, welche dem Prisc. ein detaillirtes Verzeichnis von Ketzereien, über welche er sich erklären soll, vorgelegt haben. „Sie wollten zeigen, dass die mit seinem Formalprincip (Schriftgebrauch und Ansicht vom Kanon) zusammenhängende Lehrweise in den einzelnen Stücken der Dogmatik zu Aussagen führe, die man eben nur als ketzerisch bezeichnen könne .... Es kam ihnen zunächst auf die Möglichkeit an, mit Hilfe des P.'schen Schriftgebrauches zu häretischen Sätzen zn gelangen; sie fassen hier nicht die Ergebnisse, sondern das Princip, die Freiheit des Schriftgebrauches an, welche sie freilich nicht als ein Princip und als ein recht christliches und theologisches Princip zu würdigen wissen." In dem diesmaligen Handel gewinnt die Apokryphenfrage eine grössere Wichtigkeit, eine gefährlichere Spitze im Munde der Gegner. „Sie war in Zusammenhang mit den materialen Ketzereien gebracht worden (f. 22, 10 f. vgl. a. S. 196), die jetzt unverblümt als belastender Verdacht ausgesprochen wurden .... Im ersten Tractat sieht sich P. einer viel kräftigeren, einer massiveren Anfeindung gegenüber, als im dritten. Ist ihm auch noch nicht gerade herausgesagt worden, dass er ein Manichäer sei, so sind doch alle Fragen so gestellt, dass als Ergebnis des Verhörs nichts anderes soll herauskommen können".

Der nach seiner Widerlegung des Manichäismus durch ketzerspürerische Consequenzmacherei erst recht in den Verdacht des Manichäismus gekommene Priscillianus verteidigt sich in Tract. I. auch nach Paret (S. 260 f.) nicht ohne Erfolg. „Denn Hydatius schreitet zu kräftigeren Massregeln. Jetzt erst rückt er mit dem kaiserlichen Erlass ganz heraus. Jetzt war es Zeit, vor kirchlichen Augen die Anklage auf Manichäismus, die allein nicht

völlig verfangen wollte, durch das Phantom der pseudo-episcopi zu verstärken, damit aus zwei halben Beweisen ein ganzer werde. . . . . Nun ging er also mit dem Doppeltitel „Manichäer und Pseudobischof" vor . . . . Hydatius macht nämlich jetzt kurzen Process, er erlässt ein Rundschreiben an sämtliche Gemeinden, worin eine ganze Anzahl Bischöfe als Ketzer namhaft gemacht und auf Grund des kaiserlichen [einige Zeit in dem Pulte des Bischofs von Emerita bewahrten] Rescriptes ihrer Stellen verlustig erklärt sind (41, 5 f.) . . . . Die angefochtene Partei hat auch nicht geschwiegen. Sie appellirte an ein freies Concil (41, 11 f.) . . . . .; zugleich aber wurde sie beim Quästor vorstellig. Äusserlich angesehen, hat also die P.'sche Partei den ersten Schritt dazu gethan, den Fall vor das weltliche Forum zu bringen [1]); und doch hat P. nicht so ganz Unrecht, dies dem Gegner in die Schuhe zu schieben (41, 12—16); denn dessen kirchliches Verfahren konnte man kein Verfahren mehr nennen. [Dann kann man aber auch einen kaiserlichen Erlass, welcher in den Acten des Hydatius eine Zeit lang liegen bleibt, keinen Erlass mehr nennen] . . . . . Vorläufig behielten die Ketzer ihre Gemeinden (41, 7), die örtlichen Behörden sahen zu, der Quästor auch. Da schlägt [eigentlich ohne Not, wenn doch alles beim Alten blieb] P. den anderen kirchlichen Weg ein, der in solchem Fall offen stand; er appellirt nach Rom . . . . . Auffallen musste (s. 41, 10 f.), dass die Bittsteller persönlich in Rom erschienen . . . .; sie hatten aber schon im Hintergrund ihren letzten Plan, der zum

[1]) Der einzige Fall, wo Paret seinen Helden ungünstiger darstellt, als dieser sich selbst, und als Gegner ihn darstellen. Prisc. selbst (40, 27 sq.) lässt doch den Hydatius in dieser Hinsicht den ersten Schritt gethan haben durch Auswirkung eines kaiserlichen Erlasses. So lässt auch Sulpicius Severus Chron. II, 47, 5. 6. den Ydatius (Hydatius) und den Ithacius die weltliche Obrigkeit zuerst angegangen haben.



Ziel führen sollte, den Recurs an den Hof [1]) .... Der Bescheid des Damasus [Bischofs von Rom 466—384) war sehr kühl; die erbetene Audienz wurde nicht gewährt (Sulp. Sev. Chron. II, 48, 4). Hydatius schon früher mit Rom im Briefwechsel hatte jedenfalls dafür gesorgt, dass dort seine Massregeln als echt kirchliche angesehen wurden ..... Rom richtete sein Verhalten nach kirchenpolitischen Gesichtspunkten ein; man sah in dem ganzen Handel nur die Insubordination widerspenstiger Bischöfe gegen eine sich bildende Centralisation der Kirchengewalt .... Mit der Zeit ging man dazu über und ging bald darin voran, die Verleumdungen des fanatischen Inquisitors und Kirchenfürsten zu verewigen, zum Dogma zu stempeln und dadurch ein Verständnis der P.'schen Bewegung auf lange Zeit hinaus unmöglich zu machen."

So bietet uns Paret den „Priscillian als Reformator" (S. 262—287), „die Reaction der Kirche, ihr Recht und ihren Erfolg" (S. 287—298). „Die Aufmerksamkeit der Kirche ist infolge des kirchlichen Verfahrens gegen P. auf jene angeblichen Zusammenhänge mit orientalischer Gnosis hingelenkt worden, die bei Sulpicius Severus mit taciteischer Kürze dem Erklärungsbedürfnis Genüge thun wollen." Paret versichert (S. 291, Anm.): „Man darf kecklich nach Prisc. die ganze Bewegung nennen; die Vorgänger, die ihm Sulpicius Severus giebt, können nicht in Betracht kommen (s. a. S. 282 f.)." Allerdings von luciferianischen Kreisen, welche das Vordringen des morgenländischen Mönchtums beförderten, werde Prisc. die Anregungen zu einem Entwurf kirchlichen Lebens, der als ein Neues zu seiner Zeit gelten konnte, empfangen haben (S. 285). „Die Nachricht des Sulpicius Severus (Chron. II, 46, 2) von der ägyptischen Heimat des Priscillianismus

---

[1]) Ja schon geschehen durch die Vorstellung bei dem Quästor, dem Minister des kaiserlichen Hauses, welchem der Vortrag eingehender Gesuche oblag, vgl. Cod. Theodos. I, 8. VI, 9.



könnte ein verworrener Nachklang dieses geschichtlichen Verhältnisses sein". Prisc.'s Theologie erklärt Paret für das Gegenteil einer Schultheologie, centralisirt in dem Gedanken der göttlichen Einheit, wie sie in dem Nicänum ausgedrückt ist .... So sind denn Gott und Christus identisch, oder: der Glaube erfasst in Christus eben Gott, und nichts anders kann der Sinn des kirchlichen Bekenntnisses sein (s. o. S. 87 und 141). In praktischer Hinsicht äussert sich die Einfalt des Glaubens als Askese; sie ist nur die Erscheinungsweise des tiefer liegenden Vorganges, dass dem Subject Gott alles wird. Der asketische Grundsatz kann mit der Formel des Bekenntnisses in Zusammenhang gestellt werden (s. o. S. 143); denn die theoretische und praktische Einheit sind nur zwei Seiten derselben Aufgabe des Glaubens ..... In den einzelnen Lehrstücken ist P. über den Streit der Schulmeinungen, weil über den Impuls aller Schultheologie erhaben ..... Auch den geschichtlichen Urkunden der Offenbarung steht P.'s Theologie frei gegenüber und doch wieder nicht frei, wenn man es eine Unfreiheit nennen mag, dass sie sich in allem an die h. Schrift hält und eine Schrifttheologie sein will .... Die Ethik P.'s ist einseitig .... Von zwei Seiten drohte der asketischen Bewegung, die P. ins Leben gerufen oder die er doch erst belebt hatte, Gefahr. Es lag nahe, die Weltflucht als das recht und allein Christliche zu verstehen und unter dem Einfluss griechischer Ideen oder unter der Übermacht der Stimmung zum einzigen Massstab für alle zu erheben. P. hat einer dahin gehenden Strömung, die möglicherweise auch durch den Manichäismus berührt ist, entgegenzutreten (s. o. S. 107). Er thut es, indem er den blos erzieherischen Hilfscharakter der Entsagung hervorhebt. Die bedenklichere Gefahr lag aber in dem Widerstand von oben her. ... Zweierlei Kirchenbegriffe lagen hier im Streit; deshalb ist der Conflict auch nicht blos der einer theologischen Richtung oder einer Conventikel-

bewegung oder einer Mönchsgemeinde gegen die Kirche gewesen, sondern zu einem Schisma geworden."

Priscillian's Originalität findet Paret (S. 285) nur um so einleuchtender, wenn man nicht blos seine litterarische Abhängigeit, sondern auch seinen Ort in der Geschichte festgestellt hat. „Im alten nicänischen Gedanken die einfachste Position des gläubigen Gemütes zu finden, eben den Einen, in Christus offenbaren und doch alles Sein tragenden Gott, der das ganze Herz und Leben fordert, aber doch das Beste hierin durch Anlage, Erlösung und Heilszueignung eigentlich selbst schafft, diese Position zum Princip alles theologischen Denkens zu erheben und (ob auch gewaltsam und mit Verkennung alles geschichtlichen Rechtes) an der gesamten Glaubensüberlieferung, an Schrift und Dogma durchzuführen — das war neu und erforderte nicht blos viel Phantasie, sondern grosse Kraft des Gedankens und eine Tiefe religiöser Empfindung. Andererseits war es nicht die Sache eines blos asketischen Eiferers (wofür man P. auch schon ausgegeben hat, da man namentlich seine Canones ausser Acht liess) und war nicht eine Nachahmung vorhandener Muster, die Weltflucht in den Dienst der Kirche zu stellen; dazu gehörte neben dem praktischen Geiste des Abendländers eine helle Ansicht von dem Wert der kirchlichen Gemeinschaft. Beides zusammen beruht auf einer eigenartigen Erfahrung vom Christentum oder darauf, dass die innerste und tiefste Erfahrung unmittelbar zum Begriff der Sache erhoben wurde". Es ist also eine „Theologie der reinen Erfahrung", welche die Reaction der Kirche hervorrief.

Dass ein solcher Vertreter undogmatischen Christentums im 4. Jahrhundert nicht gerade „reine" Erfahrungen machen musste, lässt sich wohl denken. „Den abscheulich eingeleiteten und geführten Streit gegen den Priscillianismus" fasst Paret (S. 288 f.) so zusammen: „In Cäsaraugusta erregte die Neigung der Laien zur Askese und Privaterbauung, die nicht kirchlich controllirte Steigerung

der Frömmigkeit und der Zudrang zum Lehramt, der im Grunde von einer anderen Schätzung des kirchlichen Amtes ausging, den Widerwillen der folgerichtig hierarchisch Denkenden; man empfand, dass hier das Wesen der bestehenden Kirche in Frage komme; die Askese und der Eifer der selbständigen Erbauung, die zu einer erbaulichen Theologie im besten Sinne führte und von dieser getragen war, wurden nach Kräften in Verruf gebracht oder zu einem Verbrechen karikirt; auch noch zu einer Zeit, wo die Kirche mit dem importirten orientalischen Mönchtum sich abzufinden gelernt hatte. Zugleich stellte man schon von Anfang an die Apokryphenfrage; die Kirche wollte den Stoff vorschreiben, von welchem sich ihre Glieder nährten. Hier sind die Gegner nicht schüchtern gewesen, den P.'schen Grundsatz der Freiheit für die massivsten Verleumdungen fruchtbar zu machen. Hier war der Ort, das Wasser trübe zu machen und im Trüben zu fischen. Hydatius (41, 22 f.) gab das rühmliche Beispiel. Er griff Schriften von ausgesprochen häretischem Charakter heraus, während bei P. von Apokryphen dieser Art offenbar nicht die Rede war (41, 20: quibusdam .... de armario suo), obwohl er auch bei den von ihm gelesenen Anlass zur Kritik hatte (42, 8 f.) Im Ausland verliess man sich für die Kenntnis der spanischen Ketzerei ganz auf die Mitteilungen ihrer Inquisitoren, und das Auge blieb am meisten an der abenteuerlichen Apokryphensache und den namhaft gemachten oder mitgeteilten Apokryphen hängen, diese hatten für eine Zeit, wo man nun fast ganz auf die feste kirchliche Tradition eingeschränkt war, einen besonderen Reiz. Um so weniger verfuhr man kritisch. Je weiter man zeitlich und räumlich von P. selbst entfernt war, um so ausführlichere Kenntnis hat man von seiner apokryphischen Bücherei ..... Die Kirche hat das Recht und die Pflicht gefühlt, die Mittel der Erbauung und Quellen der christlichen Bildung zu beaufsichtigen und zu umgrenzen; daher hat sie der christlichen Freiheit in der Apokryphen-

sache einen Damm entgegenstellen müssen. Aber sie hat es auf die gewaltthätigste und ungerechteste Weise gethan. So hat sie auch die P.'sche Schriftauslegung angegriffen, mit einem gewissen Recht, denn hier drohte eine Verwilderung der Theologie; aber mit ungerechtem Verdrehen der Thatsachen. Die Methode des Hydatius (im ersten Tractat) hat begierige Nachfolger gefunden. Böser Wille oder unbedachtes Nachsprechen oder heilige Einfalt haben entweder unter P.'s Nachlass, soweit man seiner habhaft werden konnte, Nachlese gehalten oder unbefangen auch anderswo Ähnliches aufgelesen, um die manichäischen und astrologischen Irrtümer der Secte zu häufen. An der trinitarischen Sondermeinung P.'s ging man nicht vorüber, schon Hydatius nicht (6, 19 f. 37, 22) ..... Das geistige Leben, wenn es sich fortpflanzen soll, muss sich Formen schaffen, an denen es sich immer selbst wieder erneuert, und es ist doch dies gerade die Schwäche des Priscillianismus, dass er gegen die festen Formen gleichgiltig ist; so haben die festen Formen der Kirche den Sieg dem Geiste gesichert, der in ihnen sich verkörpert hatte, und die Reformbewegung hat die Person ihres Urhebers nicht lange überdauert."

Da wären wir ja wieder bei Gottfried Arnold angelangt. Eine herrschsüchtige, böswillige, verleumderische Klerisei hätte den guten Priscillianus verfolgt und aus seinem harmlosen Gebrauche apokryphischer Schriften den Strick gedreht, an welchem der eifrige Antimanichäer als Manichäer auf das Blutgerüst geschleppt ward. Auch in Rom, der Metropole des abendländischen Christentums hätte die Kirchenpolitik kein rechtliches Verfahren zugelassen, der verfolgten Unschuld keinen Schutz gewährt. Nötigen die jetzt aufgefundenen Schriften Priscillian's wirklich zu dieser Ansicht? Berechtigen sie uns, die alten Berichte, welche freilich nicht priscillianisch, aber auch nicht alle blind antipriscillianistisch sind, bei Seite zu schieben?

II. Der Verlauf des priscillianistischen Streites bis zu der Eingabe an Bischof Damasus von Rom.

Der Verlauf des priscillianistischen Streites wird von Priscillianus selbst dem römischen Bischofe Damasus (366—384) dargelegt in Tract. III, auch Tract. I. II sind im Verlaufe dieses Streites geschrieben. Da haben wir allerdings einen Bericht aus erster Hand, aber wie Paret (S. 234) selbst zugesteht, einen einseitigen. Et altera pars audiatur. Wir haben auch von anderer Seite einen gleichzeitigen Bericht über häretische Zustände in Spanien überhaupt. Philaster von Brescia († nach 387) bezeugt, dass Manichäer auch in Spanien und Südfrankreich vorhanden waren und Viele verführten [1]). Derselbe bezeugt für seine Zeit in Gallien, Spanien und Aquitanien auch eine Häresie von Enthaltsamen, welche ein verderbliches Stückchen der Gnostiker und Manichäer befolgten und zu verkündigen nicht anstanden, indem sie zur Auflösung von Ehen überredeten und Enthaltung von Speisen gelobten, welche vom Teufel geschaffen seien, vom Teufel, welcher überhaupt diese Schöpfung gemacht habe [2]). Die Frage, ob hiermit nicht gerade Priscillianisten gezeichnet seien, liegt um so näher, da Philaster auch eine Häresie von Verehrern apo-

---

[1]) Haer. 61: Qui (Manichaei) et in Hispania et quinque provinciis (d. h. Südfrankreich, namentlich Aquitanien, vgl. Bernays a. a. O. S. 7) latere dicuntur multosque hac quotidie fallacia captivare.

[2]) Haer. 84: Sunt et in Gallia et Hispania et Aquitania velut abstinentes, qui et Gnosticorum et Manichaeorum particulam perniciosissimam aeque sequuntur eandemque (eademque solus cod. A.) non dubitabant praedicare, separantes persuasionibus coniugia hominum et escarum abstinentiam promittentes .... haec autem ideo faciunt, ut escas paulatim spernentes dicant eas non esse bonas et ita non a deo hominibus escae causa fuisse concessas, sed a diabolo factas ut adserant. ita sentiunt inque hoc (ut adserant, ita sentiunt inque hoc edd.) iam creaturam non a deo, sed a diabolo eam factam draedicare nituntur perque hoc mendacium multorum animas captivarunt.

kryphischer Schriften aufführt [1]). Genannt hat er die Priscillianisten freilich nicht.

Aber Sulpicius Severus aus Aquitanien, also aus dem Schauplatze des Streites selbst, ein nicht verächtlicher Geschichtsschreiber, bezeichnet sich selbst noch als Zeitgenossen in der Beschreibung dieser Wirren, er hat ja auch um 403 die Chronik, um 405 die Dialoge geschrieben, also einen Bericht gegeben, welcher wenig über 15 Jahre später ist als die Begebenheiten und auf alle Fälle das Bestreben grösster Unparteilichkeit verrät. Erst nach dem Tode des Hilarius von Pictavium 366 lässt er die Häresie jener Gnostiker, deren Haupt Priscillianus ward, in Spanien wahrgenommen sein.

Chron. II, 45, 9—46, 9: Hilarius sexto anno, postquam redierat, in patria obiit. sequuntur tempora aetatis nostrae gravia et periculosa, quibus non usitato malo pollutae ecclesiae et perturbata omnia. namque tum primum infamis illa Gnosticorum haeresis intra Hispanias deprehensa, superstitio exitiabilis arcanis occultata secretis. origo istius mali Oriens atque Aegyptus, sed quibus ab initiis coaluerit, haud facile est disserere. primus eam intra Hispanias Marcus intulit, Aegypto profectus, Memphi ortus. huius auditores fuere Agape quaedam, non ignobilis mulier, et rhetor Helpidius. ab his Priscillianus est in-

---

[1]) Haer. 88: Haeresis est etiam, quae apocrypha, id est secreta, dicitur, quae solum prophetas et apostolos accipit, non scripturas canonicas, id est legem et prophetas, vetus scilicet et novum testamentum ... e quibus sunt maxime Manichaei, Gnostici, Nicolaitae, Valentiniani et alii quam plurimi etc. Die Annahme von Propheten ist nicht manichäisch, trifft aber zu auf Priscillianus, welcher als Propheten bezeichnet: Abel (47, 10) Henoch (45, 3), Noa (46, 2), Abraham (46, 14), Josua (31, 6), Iob (11, 16. 21, 14. 24, 19. 25, 5. 26, 11), Salomo (73, 9), Tobi (32, 21). Zu der alleinigen Annahme von Propheten und Aposteln stimmt Prisc.'s Grundsatz p. 41, 24 sq.: omnia in scribturis sub cuiuslibet apostoli, profetae, episcopi auctoritate prolatis, quae Christum deum dei filium profetant aut praedicant et consentiunt canoni, evangeliis vel profetis, non posse dammari.



stitutus, familia nobilis, praedives opibus, acer, inquies, facundus, multa doctrina eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus, felix profecto. si non pravo studio corrupisset optimum ingenium, prorsus multa in eo animi et corporis bona cerneres. vigilare multum, famem ac sitim ferre poterat, habendi minime cupidus, utendi parcissimus. sed idem vanissimus et plus iusto inflatior profanarum rerum scientia, quin et magicas artes ab adolescentia eum exercuisse creditum est. is ubi doctrinam exitiabilem aggressus est, multos nobilium pluresque populares auctoritate persuadendi et arte blandiendi allicuit in societatem. ad hoc mulieres novarum rerum cupidae, fluxa fide, ad omnia curioso ingenio, catervatim ad eum confluebant. quippe humilitatis speciem ore et habitu praetendens honorem sui et reverentiam cunctis iniecerat. iamque paulatim perfidiae istius tabes pleraque Hispaniae pervaserat, quin et nonnulli episcoporum depravati, inter quos Instantius et Salvianus Priscillianum non solum consensione, sed sub quadam etiam coniuratione susceperant, quoad Hyginus episcopus Cordubensis ex vicino agens comperta ad Ydacium Emeritae sacerdotem referret. is vero sine modo et ultra quam oportuit Instantium sociosque eius lacessens facem quandam nascenti incendio subdidit, ut exasperaverit malos potius quam compresserit.

Für Priscillian's Lehrer hat schon während des Streites einer der hitzigsten Gegner, Bischof Ithacius von Ossonoba in Lusitanien (jetzt Estombar) den der Magie kundigen Manichäer Marcus erklärt [1]). Und 7 Jahre nach der Hinrichtung in Trier, als Priscillianus noch manche Verteidiger hatte, hat Hieronymus 392 die Anklage erwähnt, dass derselbe

[1]) Isidorus Hispal. de scriptor. eccles. 2: Itatius Hispaniarum episcopus, cognomento et eloquio Clarus, scripsit quendam librum sub Apologetici specie, in quo detestanda Priscilliani dogmata et maleficiorum eius artes libidinumque eius probra demonstrat ostendens Marcum quendam Memphiticum, magicae artis scientissimum discipulum fuisse Manis et Priscilliani magistrum.



der Häresie des Basilides und des Marcus, allerdings des vormanichäischen Valentinianers, gefolgt sei [1]). Erst später (415) hat er den Prisc. dem Manichäismus zugewiesen, auch der Magie Zoroaster's, dabei aber die Agape und den Elpidius als Priscillian's nächste Vorgänger und Genossen genannt [2]). Hat Hieronymus also auch den Marcus, als dessen Anhänger Priscillianus Einigen galt, nicht genau gekannt, so bestätigt er doch die Agape und den Helpidius als seine nächsten Vorgänger, an welchen nicht zu zweifeln ist. Was Sulpicius Severus über Priscillianus selbst berichtet, macht ganz den Eindruck geschichtlicher Glaubwürdigkeit und wird auch zum Teil durch Priscillian's eigene Angaben bestätigt. Das Nachtwachen, Hungern und Dürsten, die Bedürfnislosigkeit des Lebens, der Schein der Demut, alles dieses zeichnet den Priscillianus als einen religiösen Asketen, wie er auch in den jetzt vorliegenden Schriften erscheint. Die Verbindung, in welche er Adel und Volk zu locken vermag, ja die Verschwörung, in welche sogar zwei Bischöfe Spaniens eintraten, stimmt gleichfalls zu Prisc.'s eigenen Angaben. Derselbe schreibt ja als das Haupt eines Vereines, dessen Genossen teils Bischöfe geworden waren, teils zu werden im Begriffe standen, also eines Vereines, welcher eine Art Pflanzschule für den spanischen Klerus war. Auch die Angabe des Sulpicius Severus, dass diese Gnostiker erst durch Anzeige eines Bischofs in Bätica wahrgenommen

[1]) De vir. illustr. c. 121: Priscillianus Abilae episcopus, qui factione Hydatii et Ithacii Treviris a Maximo tyranno caesus est, edidit multa opuscula, de quibus ad nos aliqua pervenerunt. hic usque hodie a nonnullis Gnosticae, id est Basilidis et Marci, de quibus Irenaeus scripsit, haereseos accusatur, diffidentibus aliis, non ita eum sensisse, ut arguitur. Vgl. epi. 75, 3.

[2]) Epi. 133 ad Ctesiph. c. 3: Priscillianus in Hispania pars Manichaei. c. 4: in Hispania Agape Elpidium, mulier virum, caecum caeca duxit in foveam (Matth. XV, 14) successoremque sui (qui ed. Vallars.) Priscillianum habuit Zoroastris magi studiosissimum et ex mago episcopum, cui iuncta Galla non gente, sed nomine germanam huc illucque currentem alterius et vicinae haereseos reliquit haeredem.



wurden [1]), stimmt zu der Plötzlichkeit, mit welcher Priscillianus den kirchlichen Frieden aufgehoben sein lässt in dem Liber ad Damasum episcopum p. 34, 19 sq.:

Nam cum ante complures annos vivi lavacri regeneratione reparati et sordentes secularium actuum tenebras respuentes totos nos dedissemus deo [2]), legentes quod qui quemquam amplius quam deum diligeret discipulus eius esse non posset (Luc. XIV, 26), alii nostrum iam in ecclesiis electi deo, alii vita elaborantes ut eligeremur [ad sacerdotium, cf. p. 39, 47], catholicae pacis sequebamur quietem. verum cum repente sive necessaria redargutione sive aemulatione vitae seu novissimi temporis potestate orirentur contentiones, nos caritatem Christi dei optantes et pacem, etsi conscientia confidebamus, timebamus tamen, ne quid, sicut factum est, contentio animarum faceret, quod pax eclesiastica non teneret. deo tamen, qui unus et in omnibus verus est, inter haec gratias, quod nullus e nostris, qui libellum [ad Damasum] tradidimus, usque in hoc tempus vel accusatorem reprehensibilis adhuc vitae

[1]) Da Hyginus aus der Nachbarschaft verhandelte, muss man mit Bernays (S. 7) Bätica für den Herd der priscillianistischen Bewegung halten. Gams (a. a. O. S. 367) erklärte vielmehr Lusitanien für den ursprünglichen Sitz der Häresie. Hydatius, welchem Hyginus Mitteilung machte, gehörte wohl nach Lusitanien. Aber warum soll ein Kirchenhaupt von Bätica nicht an ein Kirchenhaupt in Lusitanien berichtet haben? Hieronymus bemerkt wohl zu Jes. 64, 4. 5 (Opp. IV, 761): Et per hanc occasionem multaque huiusmodi Hispaniarum et maxime Lusitaniae deceptae sunt mulierculae, oneratae peccatis etc. Aber er berechtigt uns keineswegs zu dem Schlusse, „dass die Secte in der Provinz Bätica [woher auch der Genosse Tiberianus stammte, s. S. 37 Anm. 1], am wenigsten Anklang gefunden.“ Der Hauptsitz der Bewegung ward aus Bätica nach Lusitanien verlegt durch die Erhebung Priscillian's zum Bischofe von Abila in Lusitanien, alsbald nach der Synode von Saragossa 380.

[2]) Zu Sulpicius Severus stimmt Prisc.'s eigene Angabe in Tract. I. p. 4, 9 sq.: non ita obscuro editi ad saeculum loco aut insipientes vocati sumus, ut fides Christi et conditio credendi mortem nobis potius adferre potuerit quam salutem. Die Gegner sahen freilich in Prisc.'s Christentum nur Verderben.



potuit habere vel iudicem, licet obtrectari non semper nocentium sit, sed sit aliquotiens quietorum.

Priscillianus und Genossen hatten sich seit der Taufe in schroffen Gegensatz zu der heidnischen Lebensweise gestellt und ganz Gott geweiht nach dem evangelischen Worte, dass man, um Christi Jünger zu sein, hassen soll Vater und Mutter, Brüder und Schwestern, ja seine eigene Seele. Von den Genossen waren einige schon zu Bischöfen erwählt [Instantius und Salvianus?], andere trachteten durch (asketische) Lebensweise nach solcher Erwählung. Da entstanden plötzlich [warum nicht durch das Auftreten des Hydatius?] Streitigkeiten, sei es durch abgenötigte Zurückweisung von Angriffen, sei es durch Eifersucht gegen die (heilige, Eindruck machende) Lebensweise, sei es durch die weltliche Macht der jüngsten Zeit, doch wohl das Kaisertum des Gratianus 375—383 [1]).

So kam es zu der Synode von Cäsaraugusta, welcher Sulpicius Severus viele, aber nicht erwähnenswerte Streitigkeiten vorhergegangen sein lässt, Chron. II, 47, 1—4: Igitur post multa inter eos nec digna memoratu certamina apud Caesaraugustam synodus congregatur, cui tum etiam Aquitani episcopi interfuere. verum haeretici committere se iudicio non ausi: in absentes tamen lata sententia, damnatique Instantius et Salvianus episcopi, Helpidius et Priscillianus laici. additum etiam, ut si qui damnatos in communionem recepisset, sciret in se eandem sententiam promendam. atque id Ithacio Ossonobensi episcopo negotium datum, ut decretum epis-

[1]) Paret (S. 236) zerstört den Fortschritt von der den Priscillianisten abgenötigten Zurückweisung zu dem Anstoss der Antipriscillianisten an der priscillianistischen Lebensweise und der Ungunst der zur Zeit herrschenden Macht durch die Erklärung: vielleicht sei es eine notwendige, gottgesandte Heimsuchung für die Priscillianisten gewesen, vielleicht aber auch Eifersucht auf die Strenge ihrer Lebensführung (durch welche man sich beschämt fühlte), vielleicht aber überhaupt die für die Endzeit geweissagte Gewalt des widerchristlichen Princips.



coporum in omnium notitiam deferret et maxime Hyginum extra communionem faceret, qui cum primus omnium insectari palam haereticos coepisset, postea turpiter depravatus in communionem eos recepisset. interim Instantius et Salvianus damnati iudicio sacerdotum Priscillianum etiam laicum, sed principem malorum omnium, una secum Caesaraugustana synodo notatum, ad confirmandas vires suas episcopum in Abilensi oppido constituerunt, rati nimirum, si hominem acrem et callidum sacerdotali auctoritate ornassent, tutiores fore sese.

Die zu Saragossa versammelte Synode, an welcher auch aquitanische Bischöfe teilnahmen, soll also die Priscillianisten, welche sich nicht selbst zu stellen wagen, in Abwesenheit verurteilt und die Verurteilung auf alle, welche ihnen Gemeinschaft gewähren, ausgedehnt haben. Dass die Verurteilung nicht mit Gutheissung des ganzen spanischen Episkopates geschehen ist, lehrt schon Hyginus von Corduba, welcher die Priscillianisten wohl zuerst angezeigt, aber inzwischen anerkannt hatte. Die Rechtskräftigkeit der Verurteilung wird schon dadurch zweifelhaft, dass die Veröffentlichung ja nicht von der Synode selbst vollzogen, sondern dem Bischofe Ithacius von Ossonoba aufgetragen wird. Um so begreiflicher ist es, dass die verurteilten Bischöfe Instantius und Salvianus sich nicht fügten, sondern den mitverurteilten Priscillianus zum Bischofe von Abila in Lusitanien erhoben.

Kein Wunder, dass die Rechtskräftigkeit einer zu Saragossa geschehenen Verurteilung der Priscillianisten gar nicht anerkannt ward von Priscillianus, welcher dem Damasus schreibt p. 35, 15 sq.: Denique in conventu episcopali, qui Caesaraugustae fuit, nemo e nostris reus factus tenetur, nemo accusatus, nemo convictus, nemo damnatus est, nullum nomini nostro (unserm Vereine) vel proposito (unserm Vereinsziele) vel vitae crimen obiectum est, nemo ut evocaretur non dicam necessitatem, sed nec sollicitudinem habuit. datum nescio quod ab Hydatio ibi commonitorium

est, quod agendae vitae poneret disciplinam. nemo illic nostrum inter illa deprehensus tua potissimum epistula contra inprobos praevalente, in qua iuxta evangelica iussa praeceperas, ne quid in absentes et inauditos decerneretur. [Die Verurteilung der abwesenden Priscillianisten galt diesen schon deshalb als nicht rechtskräftig, weil sie gegen den Willen des römischen Bischofs erfolgt war]. nos tamen, etsi absentes ibi fuimus, semper hoc in eclesiis et admonuimus et admonemus, ut inprobi mores et indecentia instituta vivendi vel quae contra Christi dei fidem pugnant probabilis et christianae vitae amore damnentur, nec prohibere, si quis contemptis parentibus, liberis, facultatibus, dignitate et adhuc et anima sua deum malluerit amare quam saeculum, nec spem veniae tollere his, qui si ea quae prima sunt non quaeunt, vel in mediis tertiisque consistunt, quoniam multis mansionibus apud deum patrem positis (Ioan. XIV, 2), si fides symboli incorrupta teneatur, teneri debere propositam in nobis in Christo spem, etiam si adimplendi perfecti operis non habeant potestatem (Rom. VII, 18) etc.

Priscillianus erkennt nicht blos die Verurteilung seiner Genossenschaft, welche wenigstens von einem Teile der zu Saragossa versammelten Bischöfe ausgesprochen sein muss, nicht als rechtskräftig an, hauptsächlich weil sie gegen den Willen des römischen Bischofs geschehen war, sondern er bezeichnet auch als eine Privatschrift des Hydatius eine Mahnschrift, welche mindestens verwandt sein muss mit den Beschlüssen der 12 zu Saragossa versammelten Bischöfe vom 4. October 380 (bei Mansi Conc. III, 634 sq.) Obenan stehen zwei aquitanische Bischöfe: 1) Fidatius, d. h. Phoebadius von Aginnum [1], bei Sulp. Sev. Chron. II, 44 genannt Phoegadius. 2) Delphinus von Burdigala, auch von Sulp. Ser. Chon. II, 48, 2 erwähnt als Gegner Prisc.'s, 3) Eutychius, 4) Ampelius, 5) Augentius, 6) Lucius, 7) Ithacius von Ossonoba, welchen wir bereits als einen Haupt-

[1]) Vgl. über ihn auch J. Dräseke, Zu Phoebadius von Agennum, in dieser Zeitschrift 1890. I, S. 78—98.



gegner Prisc.'c kennen, welchen dieser als solchen p. 23, 24 erwähnt, 8) Splendonius, 9) Valerius von Saragossa, 10) Symposius von Asturica, dem Prisc. wohlgesinnt, dessen Anwesenheit auf der Synode Prisc. p. 40, 9. 10 erwähnt, von welchem auch berichtet wird, dass er der Verurteilung der Priscillianisten nur Einen Tag beiwohnte, also derselben nicht zugestimmt haben wird [1]) 11) Cartherius, wohl derselbe, über dessen zweite Ehe Hieronymus um 397 an Oceanus schrieb (epi. 69, 2) 12) Idatius, d. h. Hydatius von Emerita, welcher das Commonitorium vorlegte.

Die 8 Canones der Synode von Saragossa werden wohl die Mahnschrift des Hydatius sein, welche noch die Unterschrift des dem Prisc. nicht feindlichen Symposius erhalten konnte.

Concilium Caesaraugustanum duodecim episcoporum sub Damaso celebratum anno CDXVIII [aer. Dionys. CCCLXXX].

Tituli canonum.

I. Foeminae fideles a virorum alienorum coetibus separentur.

II. Ut diebus dominicis nullus ieiunet nec diebus quadragesimae ab ecclesia se absentent.

III. Ut qui eucharistiam in ecclesia accipiunt et ibi eam non sumunt, anathema sint.

IV. Ut tribus hebdomadis, quae sunt ante Epiphaniam, ab ecclesia nemo recedat.

V. Ut qui a suis episcopis communione privantur, ab aliis non recipiantur.

VI. Ut clericus, qui propter luxum monachus vult esse, excommunicetur.

VII. Ut doctoris sibi nomen nemo imponat, cui concessum non est.

---

[1]) Gesta concilii Toletani a. 400 (Mansi Conc. III, 1005): post Caesaraugustanum concilium, in quo sententia in certos quosque dicta fuerat, sola tamen una die praesente Symphosio, qui postmodum declinando sententiam praesens audire contempserat.



VIII. Ut ante quadraginta annos sanctimoniales virgines non velentur.

Exemplum sententiarum duodecim episcoporum concilii Caesaraugustani, ex editione Garciae Loaisae, lectione vulgata in margine annotata[1]).

Quarto Nonas Octobris Caesaraugustae in secretario residentibus episcopis Fitadio, Delphino, Eutychio, Ampelio, Augentio, Lucio, Ithacio, Splendonio, Valerio, Symposio, Cartherio et Idatio, ab universis dictum: Recitentur sententiae. Lucius episcopus legit.

I. Ut mulieres omnes ecclesiae catholicae et fideles a virorum alienorum lectione et coetibus separentur, nec ad ipsos legentes aliae studio vel docendi vel discendi conveniant. quoniam hoc apostolus iubet (1 Cor. XIV, 34. 35). ab universis episcopis dictum est: Anathema futuros, qui hanc concilii sententiam non observaverint.

II. Item legit: Ne quis ieiunet die dominica causa temporis aut persuasionis aut superstitionis, ut de quadragesimarum diebus ab ecclesiis non desint, nec habitent latibula cubiculorum ac montium. qui in his superstitionibus perseverent, sed exemplum et praeceptum custodiant sacerdotum et ad alienas villas agendorum conventuum causa non conveniant. ab universis episcopis dictum est: Anathema sit, qui hoc commiserit.

III. Item legit: Eucharistiae gratiam si quis probatur acceptam in ecclesia non sumpsisse, anathema sit in perpetuum. ab universis episcopis dictum est: Placet.

IV. Item legit: XXI dies, qui a 16. Kalendas Ianuarias usque in diem Epiphaniae, quae est 8. Idus Ianuarii, continuis diebus nulli liceat de ecclesia se absentare nec latere in domibus vel secedere ad villam nec montes petere nec nudis pedibus incedere, sed concurrere ad ecclesiam. quod qui non observaverit his decretis anathema sit in perpetuum. ab universis episcopis dictum est: Anathema fiat.

[1]) Einmal (Can. I. lin. 2) lese ich mit der vulg. 'nec', nicht mit Loaisa: vel.



V. Item lectum est: Ut hi, qui per disciplinam aut sententiam episcopi ab ecclesia fuerint separati, ab aliis episcopis non sint recipiendi. quod si scientes episcopi fecerint, non habeant communionem. dictum est: Qui commiserit episcoporum non habeat communionem.

VI. Item legit: Si quis de clericis propter luxum vanitatemque praesumptam de officio sponte discesserit ac velut observatorem legis monachum videri voluerit esse magis quam clericum, ita de ecclesia repellendum, ut nisi rogando atque observando plurimis temporibus satisfecerit, non recipiatur. ab universis episcopis dictum est: Ita fiat.

VII. Item lectum est: Ne quis doctoris sibi nomen imponat praeter has personas, quibus concessum est, secundum quod scriptum (Iac. III, 1). ab universis episcopis dictum est: Placet.

VIII. Item lectum est: non velandas esse virgines, quae se deo voverint, nisi quadraginta annorum probata aetate, quam sacerdos comprobaverit. ab universis episcopis dictum est: Placet.

Synopsis canonum Caesaraugustanorum ex vetustissimo Breviario MS. canonum in Cod. Luc.

I. Mulieres catholicae virorum alienorum a lectionibus separentur et coitu.

II. Die dominico nullus ieiunet. diebus quadragesimae nullus desit ecclesiae nec per villas ambulet nec reclaudat sc.

III. Omnes qui communionem accipiunt, in ecclesia sumant.

IV. Viginti dies, qui sunt usque ad Ephiphaniam, de ecclesia non abscedant.

V. Excommunicatus ab alio episcopo non recipiatur.

[VI. Canon erasis vetustate literis non legitur].

VII. Nullus sibi nomen doctoris imponat.

VIII. Infra quadraginta annos non veletur devota.

Dass diese Synodalbeschlüsse durch die priscillianistische Bewegung veranlasst sind, lässt sich nicht bestreiten. Von einzelnen Bischöfe Ausgeschlossene hatten bei anderen Auf-

nahme gefunden (V). Lehrer waren ohne kirchliche Ermächtigung aufgetreten (VII) und hatten Lectionen gehalten, welche auch von Weibern besucht wurden, ja Weiber hatten solche Lectionen gehalten (I). Die Eucharistie, d. h. das geweihte Brod nahm man wohl, wie es damals noch üblich war, in der Kirche in Empfang[1]), aber um es auswärts, sei es zu Hause oder in Conventikeln, zu geniessen[2]). Noch ohne alle Rücksicht auf den 25. December als Geburtstag Christi, welcher zu dieser Zeit in Spanien noch gar nicht gefeiert ward[3]), bereitete man sich zu Epiphanias (6. Januar) als dem Tage der Taufe und der Geburt Jesu[4]) drei Wochen lang (vom 17. December an) vor, indem man von den Kirchen fortblieb, dagegen auf dem Lande und im Gebirge, sogar barfüssig (IV), seine Andacht verrichtete[5]). Ein schroffer Gegensatz zu heidnischen Vergnügungen in derselben Zeit[6]). Auch für

[1]) Vgl. meine Nachweisungen zu dem Libellus de aleatoribus V. p. 18, 1—6.

[2]) Concil. Tolet. a. 400 (Mansi III, 1000): Si quis autem receptam a sacerdote eucharistiam non sumpserit, velut sacrilegus propellatur.

[3]) In Rom hat Papst Liberius erst 354 die Feier der Geburt Jesu am 25. December eingeführt, welche noch 353 am 6. Januar (Epiphanias) begangen ward. Vgl. Herm. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 1. Das Weihnachtsfest, 1889.

[4]) Ist der Priscillianismus überhaupt angeregt durch den Ägyptier Marcus, so verdient um so mehr Beachtung Ioan. Cassianus Collat. X, 2: Intra Aegypti regionem mos iste antiqua traditione servatur, ut peracto Epiphaniorum die, quem provinciae istius sacerdotes vel dominici baptismi vel secundum carnem nativitatis esse definiunt, et idcirco utriusque sacramenti solemnitatem non bifarie, ut in occiduis provinciis (Weihnachtsfest und Epiphanias), sed sub una huius diei festivitate conclebrant etc.

[5]) Von den Priscillianisten, schreibt Leo M. epi. 15 ad Turrilium Asturicensem episcopum (Opp. ed. Ballerin. Venet. 1753. I, 699): ieiunantes eodem die [natali Christi], sicut et die dominico, qui est ressurrectionis Christi. — dominicum diem, quem nobis salvatoris nostri consecratio consecravit, exigunt in moerore ieiunii.

[6]) Vom 17.—24. December dauerten die römischen Saturnalia, dann am 25. December die Brumalia oder der dies natalis



die Quadragesimalzeit genügte den Priscillianisten das Kirchliche nicht (II). Übereifrig dehnten sie das Fasten auf die Sonntage dieser Zeit aus, wie sie denn aus irgend welchem Grunde auch an anderen Sonntagen gefastet haben mögen (s. S. 31 Anm. 5). Anstatt den kirchlichen Gottesdienst zu besuchen, verrichteten sie ihre Andachten im Kämmerlein oder auf dem Gebirge und hielten Conventikel auf dem Lande [1]). Kleriker gaben das kirchliche Amt auf, um Mönche zu werden (VI), was die Synode auf Mutwillen und Eitelkeit zurückführt [2]). Blühende Jungfrauen nahmen den Schleier (VIII). Alles versetzt uns in eine asketische, das Herkommen der Kirche störende Bewegung.

Dass diese Bewegung aber nur von einem undogmatischen Christentum ausgegangen sein sollte, wird schon dadurch zweifelhaft, dass zu Saragossa auch der Gebrauch apokryphischer Schriften zur Sprache gebracht ward [3]). Die Unzulässigkeit der Apocrypha behauptete Hydatius auf dem Concil von Saragossa, wie Prisc. dem Damasus p. 42, 11. 13 schreibt mit den Worten: Damnanda damnentur,

solis invicti, darauf das Kinderfest der Sigillaria und das Neujahrsfest.

[1]) Man wollte, wie Jesus, 40 Tage lang in der Wüste fasten, vgl. Prisc. p. 60, 11. 12: quadraginta dierum erimum (= eremum) domini evangelio ieiunantis imitati.

[2]) Gams (a. a. O. S. 371) übersetzt: „Wenn einer von den Klerikern wegen Luxus [nein: Mutwillen, Übermut] und anmasslicher Eitelkeit sein Amt freiwillig verlässt, und er als Mönch ein eifrigerer Beobachter des Gesetzes scheinen will, denn als Kleriker [richtiger: und wie ein Beobachter des Gesetzes lieber als Mönch erscheinen will, denn als Kleriker], der werde also von der Kirche entfernt, dass wenn er nicht sehr lang bittet und fleht und so genug thut [richtiger: dass, wenn er nicht durch Bitten und Beschwören lange Zeit genuggethan hat], er nicht aufgenommen werde“.

[3]) Gemeint sind nicht die Apokryphen des reinen Schriftkanons, wie ihn Hieronymus vertritt. Die Bücher Tobi, Sap. Salom., Sirach, Baruch galten dem Prisc., wie seinen Gegnern als kanonisch. Gemeint sind Pseudepigraphen, wie Buch Henoch, 4 Ezra, Evangelium secundum Aegyptios u. s. w.

superflua non legantur. Die Priscillianisten müssen also solche Schriften gebraucht haben, in deren Inhalt man Verwerfliches fand. Dem Hydatius und Genossen erschienen sie, mit Philaster zu reden, als eine haeresis apocrypha. Da ist doch der Schritt nicht weit, in den Priscillianisten gar solche Enthaltsame zu erkennen, wie sie Philaster als halbe Gnostiker und Manichäer beschreibt.

Sulpicius Severus lässt denn auch nach der Synode von Saragossa und der Erhebung Priscillian's zum Bischofe von Abila nicht blos viele, sondern auch garstige Streitigkeiten entstanden sein, welche sich auf den Vorwurf der Häresie bezogen haben müssen. Hydatius (und Ithacius) wandten sich an die weltlichen Richter und erwirkten von dem Kaiser Gratianus einen Erlass gegen alle Häretiker, welcher den durch die Synode von Saragossa nicht erreichten Erfolg gegen die Priscillianisten hatte. Chron. II, 47, 5—7: Tum vero Hydatius atque Ithacius acriter instare, arbitrantes posse inter initia malum comprimi. sed parum sanis consiliis saeculares iudices adeunt, ut eorum decretis atque executionibus haeretici urbibus pellerentur. igitur post multa et foeda certamina Ydacio supplicante elicitur a Gratiano tum imperatore rescriptum, qua universi haeretici non ecclesiis tantum aut urbibus, sed extra omnes terrae propelli iubebantur. quo comperto Gnostici diffisi rebus suis non ausi iudicio certare sponte cessere, qui episcopi videbantur, ceteros metus dispersit.

Von den vielen und wirklich garstigen Streitigkeiten zwischen der Synode von Saragossa und dem kaiserlichen Erlass legt Priscillianus etwas dem Damasus dar. Er erzählt dem Papste nämlich, was den Hydatius so wütend gemacht hat und allerdings auf Priscillian's wiederholte Friedfertigkeitsversicherungen ein eigentümliches Licht wirft, p. 39, 17 sq.:

In hac ergo veritate fidei et in hac simplicitate viventibus nobis a Caesaraugustana synhodo Hydatius redit, nihil contra nos referens, quippe quos et ipse in eclesiis nostris

secum etiam communicantes demiserat (i. e. dimiserat). et quos nemo nec absentes quidem praesumpta accusatione damnaverat. sed ut sciat corona venerabilitatis tuae, unde excandescentiae eius dolor, unde debaccans toto orbe etiam in eclesias furor fuerit: reversus e synhodo et in media eclesia sedens reus a presbytero suo actis eclesiasticis petitur. datur etiam post dies parvos in eclesiis nostris a quibusdam libellus, et deteriora quam prius a praesbytero obiecta fuerant obponuntur. segregant se de clericis ipsius plurimi, profitentes non nisi purgato sacerdoti se communicaturos.

Hydatius wird nach der Rückkehr von der Synode zu Saragossa mitten in seiner Kirche von einem seiner Presbyter förmlich angeklagt. Wenige Tage später erscheint in priscillianistischen Gemeinden eine Schrift mit noch schwereren Anschuldigungen des Hydatius. Die „gewissen Leute“ in priscillianistischen Kreisen, von welchen diese Anklageschrift ausgegangen war, sind offenbar die Laien, welchen Hydatius verdächtig war (40, 5), deren Bekenntnis Prisc. nicht gemissbilligt zu haben gesteht, weil es katholisch gewesen (40, 23), deren Bekenntnisse er gar für fast alle spanischen Mitbischöfe beglaubigt hat (40, 23). Die Anklage des Presbyters in Emerita und die Anklageschrift priscillianistischer Laien, von welchen einige schon als Bischöfe gesucht wurden (40, 24), hatten den Erfolg, dass dem Hydatius ein grosser Teil seines eigenen Klerus die Gemeinschaft aufkündigte, bis er sich von den Vorwürfen gereinigt haben werde.

Kein Wunder, dass Hydatius den bereits auf den Bischofsstuhl erhobenen Priscillianus als den leicht erkennbaren Urheber dieser Störungen belangte, wie derselbe fortfährt p. 40, 1 sq.: Hinc nos conventi [1]) damus ad Hyginum et

[1]) Paret (S. 241), welcher doch schon aus p. 42, 24 hätte erkennen können, dass 'convenire aliquem' heisst: „jemand belangen“, erklärt: „Jetzt erst habe man sich an P. und seine Genossen [welche doch bereits als Ankläger aufgetreten waren, vgl. p. 39, 25 sq.] gewandt, und sie [die doch den ganzen Handel angefangen hatten] haben den denkbar correctesten Weg eingeschlagen, nämlich an die Bischöfe



Symposium episcopos, quorum vitam ipse novisti, huiusmodi litteras: omnia subito fuisse turbata, provideri oportere, qualiter eclesiarum pax conposita duraret. rescribtum est, ut verbis ipsis loquamur: qnantum ad laicos pertineret, si illis suspectus Hydatius esset, sufficeret apud nos sola de catholica fide testatio[1]), de reliquo dandum pro eclesiarum pace concilium, nullum autem in Caesaraugustana synhodo fuisse damnatum[2]).

Nicht Streites, sondern Friedens halber, nicht um den Hydatius anzuklagen, sondern um sich mit ihm brüderlich zu beraten (consulere praesentem tamquam fratrem), will Prisc. dann selhst in die Kirche von Emerita eingegangen sein und trotz reinster Unschuld Prügel erhalten haben. Daher fährt er fort p. 40, 19 sq.: Nos tamen, quibus cordi pax erat, accipientes professionem laicorum, quam reprobare, quia esset catholica, non poteramus[3]), ad omnes prope[4]) coepiscopos nostros, quid sacerdotalis reverentia

Hyginus und Symposius geschrieben". An diese Bischöfe wendet sich Prisc. nur deshalb, weil er von Hydatius belangt war.

[1]) Paret (S. 242) erklärt: „Was die Laien angehe, die etwa gegen Hydatius misstrauisch geworden seien, so sollen sich diese dabei beruhigen, dass P. und Genossen dem Verdächtigten ein Zeugnis seiner Orthodoxie ausstellen." Prisc.'s Zeugnis über die Rechtgläubigkeit des Hydatius konnte man voraus wissen. Der Sinn kann nur sein: Wenn den (priscillianistischen) Laien Hydatius verdächtig ist, so sollen Prisc. und dessen bischöfliche Amtsbrüder diese Laien gewähren lassen, wenn dieselben nur den katholischen Glauben bezeugen (vgl. 40, 20. 23).

[2]) Hyginus war ja zu Saragossa mitverurteilt, und Symposius war nach eintägiger Verhandlung über die Verurteilung der Priscillianisten davongegangen, s. o. S. 28, Anm. 1.

[3]) Paret (S. 243) lässt den Prisc. und Genossen das Bekenntnis der Laien in der Gemeinde des Hydatius angenommen haben, „sie haben es doch nicht zurückweisen können, da es den Normen der Rechtgläubigkeit entsprach." Aber in der Kirche von Emerita hat Prisc., wie er selbst erzählt, nichts weiter entgegengenommen als Prügel, eben weil er zuvor das antihydatianische Bekenntnis von Laien seiner Richtung angenommen, ja wohl angestiftet hatte.

[4]) Ausgenommen die antipriscillianistischen Bischöfe.

passa fuisset, scribsimus mittentes etiam gesta rerum et fidem professionum [1]). nec hoc tacentes, quod multi ex his post professionem ad sacerdotium peterentur [2]). rescribitur ad nos: dandum super ista concilium; credendum habitae professioni, et sicut dedicationem sacerdotis in sacerdote, sic electionem consistere petitionis (in) plebe.

Die 'multa et foeda certamina', welche Sulpicius Severus nicht mitteilt, werden von Prisc. wenigstens angedeutet. Jetzt handelt es sich um mehr als um eine das kirchliche Herkommen mehrfach störende Askese und um Gebrauch apokryphischer Schriften [3]). Die Lehre selbst kommt in Frage. Priscillianistische Laien, zum Teil Bischofs-Candidaten, richten eine Anklageschrift gegen Hydatius, welche demselben ein eigenes Glaubensbekenntnis gegenüberstellt, also auch seine Rechtgläubigkeit angefochten haben wird. Andrerseits hat Ithacius, welchen Sulpicius Severus gerade hier mit Hydatius zusammenstellt, nach der eigenen Angabe Priscillian's (23, 32 sq.) die Beschuldigung magischer Zauberei aufgebracht und kann kaum zu einer anderen Zeit als dieser seinen Apologeticus geschrieben haben, in welchem er den Prisc. als Schüler des Magiers Marcus von Memphis in Zusammenhang mit Manes brachte (s o. S. 22, Anm. 1). Einen Apologeticus hat auch der Priscillianist Tiberianus geschrieben [4]).

---

[1]) Eine Beglaubigung jener Bekenntnisse der antihydatianischen Laien, vgl. 40, 6. 25 sq.

[2]) Ganz entsprechend dem von Anfang an ausgesagten Bestreben der priscillianistischen Genossen nach dem Episkopate (35, 4).

[3]) Solchen Gebrauch muss Hydatius jetzt noch schärfer, als er es in Saragossa gethan hatte, gerügt haben. Dem Damasus schreibt Prisc. p. 41, 21 sq.: nam si et de scribturis quibusdam, quas Hydatius de armario suo proferens in calumniosas fabulas misit, quaeritur de nobis sententia etc. 42, 8 sq.: nec enim nos damnari debemus, qui catholici sumus, si scribturas de deo loquentes secundum se haeretici falsaverunt.

[4]) Hieronymus vir. illustr. 123: Tiberianus Baeticus scripsit pro suspicione, qua cum Priscilliano accusabatur haereseos, apologeticum tumenti compositoque sermone etc.

Auf diese „vielen und garstigen Streitigkeiten" lässt sich auch Priscillianus in der Eingabe an Damasus nicht weiter ein. Aus Angst lässt er den Hydatius den kaiserlichen Erlass gegen falsche Bischöfe und Manichäer ausgewirkt haben, p. 40, 27 sq.: Hinc ille plus quam oportebat timens concinnat preces falso et rei gestae fabulam texens dissimulatis nominibus nostris rescribtum contra pseudoepiscopos et Manichaeos petit et necessario impetrat, quia nemo non, qui pseudoepiscopos et Manichaeos audiret, odisset. viro etiam spectabili fratri tuo Ambrosio episcopo tota mentitur, et cum relato sibi rescribto sub specie sectae, quam nostrum nemo non danmat, in omnes rueret Christianos, haereticum etiam Hyginum nobiscum vocans, sicut epistulae ipsius missae ad eclesias prolocuntur .... eclesias nostras commendavimus deo, quarum communicatorias ad te epistulas detulimus totius cleri et plebis suscribtione transmissas etc.

Den Bericht des Sulpicius Severus bestätigt im Wesentlichen Priscillianus selbst. Nach dem Erscheinen des kaiserlichen Erlasses verzichten ja auch nach Prisc. die Genossen auf Verteidigung vor den weltlichen Richtern, und ihre Bischöfe verlassen ihre Gemeinden, immerhin mit guten Zeugnissen derselben. Zur Verantwortung gegen den kaiserlichen Erlass, welcher übrigens seinen und seiner Genossen Namen nicht enthalten haben kann (dissimulatis nominibus nostris), ist Prisc. wohl bereit, aber vor einem Concile, um dessen Veranstaltung er den Damasus bittet [1]).

Weder Sulpicius Severus noch Priscillianus bestätigen dagegen irgendwie die schon an sich unhaltbare Darstellung Paret's, welcher den kaiserlichen Erlass von Hydatius nicht blos erbeten, sondern gar vorgeschrieben, nicht an die weltlichen Behörden, sondern an Hydatius gerichtet sein lässt, so dass dieser von dem Erlass nicht sofort Ge-

[1]) Lib. ad Damasum episcopum p. 43, 9 sq.: tantum ut probata fide et vita nostra, scribto, quod contra Manichaeos datum est, dato testimonio sacerdotum, qui interfuerint concilio, repugnemus.



brauch macht, vielmehr erst eine Untersuchungscommission an Prisc. und dessen nächste Genossen entsendet, um den Verdächtigen ein grosses Verzeichnis von Ketzereien, über welche sie sich erklären sollen, vorzulegen, und erst nach Prisc.'s Liber apologeticus (Tract. I) mit dem kaiserlichen Erlass ganz herausrückt. Weder Prisc. noch Sulpicius Severus berechtigt Paret zu dem Schlusse S. 259: „Durch den klug gewählten Titel [welchen Hydatius dem Kaiser doch nicht vorgeschrieben haben kann] wusste sich Hydatius eine kaiserliche Verordnung zu erwirken, die mit der ganzen Strenge, wie sie den Manichäern gegenüber üblich war, diesmal vorzugehen gestattete (vgl. Sulp. Sev. II, 47, 6) und doch die Sache als eine kirchliche ihm in der Hand liess, soweit es die Untersuchung und Entscheidung betraf [also doch nicht die Landesverweisung, welche Sulp. Sev. in dem Erlasse erwähnt]. Das Rescript war denn auch nicht, wie sonstige Mänichäeredicte, an die Staatsbehörden gerichtet, sondern an Hydatius adressirt (41, 5)." Nimmermehr. Das 'refere alicui' kann doch nicht heissen: 'inscribere alicui'. Und was hatte ein Bischof zu thun mit Landesverweisung? Sofort nach Bekanntmachung des kaiserlichen Erlasses (quo comperto) lässt Sulpicius Severus die priscillianistischen „scheinbaren" Bischöfe weichen, die Genossen sich zerstreuen und auflösen, weil sie vor den weltlichen Gerichten nicht mehr bestehen zu können meinen, und sich nun an den höchsten geistlichen Richter in Rom wenden (Chron. II, 48), von dem Kaiser an den Papst appelliren. Sobald Hydatius den Erlass erhielt, stürmt er bei Prisc. gegen die Priscillianisten an als gegen Manichäer, und sie fühlen sich durch den Erlass getroffen, ihre Bischöfe weichen freiwillig, um sich von dem weltlichen Rom an das geistliche zu wenden.

Sulpicius Severus erzählt Chron. II, 48, 1—4: At tum Instantius, Salvianus et Priscillianus Romam profecti, ut apud Damasum, urbis ea tempestate episcopum, obiecta purgarent. sed iter eis praeter interiorem Aquitanicam fuit,

ubi tum ab imperitis magnifice suscepti sparsere perfidiae semina. maximeque Elusanam plebem [1]) sane tum bonam et religioni studentem pravis praedicationibus pervertere. a Burdigala per Delfinum [2]) repulsi, tamen in agro Euchrotiae [3]) aliquantisper morati infecere nonnullos suis erroribus. inde iter coeptum ingressi, turpi sane pudibundoque comitatu, cum uxoribus [4]) atque alienis etiam feminis, in quis erat Euchrotia ac filia eius Procula, de qua fuit in sermone hominum Priscilliani stupro gravidam partum sibi graminibus abegisse [5]). hi ubi Romam pervenere, Damaso se purgare cupientes, ne in conspectum quidem eius admissi sunt. regressi Mediolanum [6]) aeque adversantem sibi Ambrosium reppererunt.

Diesen Bericht bestätigt und ergänzt Priscillianus in dem Liber ad Damasum episcopum (Tract. II) p. 41, 16—21: Nos tamen non omittentes in causa fidei sanctorum iudicium malle quam saeculi venimus Romam, nulli graves, hoc solum desiderantes, ut te primum adiremus, ne taciturnitas metus conscientiae iudicaretur, sed magis libellum tradentes rei gestae ordinem et, quod omnibus maius est, fidem catholicam,

---

[1]) Eluso, jetzt Euse in der Gascogne.

[2]) Einen von den Bischöfen der Synode von Saragossa, s. o. S. 27.

[3]) Wittwe des Rhetors Delphidius von Burdigala (Bordeaux), vgl. Prosper Aquitan. Chron. ad a 388. Ausonius (XVI, 6, 35 sq.) preist den Delphidius deshalb glücklich, weil er die Verirrung seiner Tochter und die Hinrichtung seiner Gattin nicht mehr erlebt habe.

Minus malorum munere expertus dei,
Medio quod aevo raptus es,
Errore quod non deviantis filiae
Poenaque laesus coniugis.

[4]) Die Bischöfe waren also mindestens zum Teil verheiratet und nahmen ihre Weiber als Reisebegleiterinnen mit.

[5]) Ein gewiss verleumderisches, aber für manche Kreise in jener Zeit bezeichnendes Gerede.

[6]) Die Priscillianisten müssen also nach Rom gereist sein über Mailand, wo damals der junge Kaiser Valentinianus II (375—399) Hof hielt.

in qua vivimus, panderemus. Die Behauptung Priscillian's, in dieser Glaubenssache sich zuerst an den römischen Bischof gewandt zu haben [1]), wird freilich von ihm selbst ergänzt durch die Angabe, dass er sich auch an den Quästor [2]), doch wohl des Kaiserhofes in Mailand, gewandt, aber noch keine Antwort erhalten habe, p. 41, 14 sq.: sed studio factum fuerit an malo voto, deus iudicabit, ut quaestor, cum iustas praeces diceret, respondere tardaret. Prisc. und Genossen reichen also in Rom dem Bischofe Damasus eine Darlegung des Streitverlaufes und ihres katholischen Glaubens ein. Damasus hat die Priscillianisten wohl nicht vorgelassen. Aber wer kann es glauben, dass Damasus jetzt dasselbe gethan haben sollte, was er etwa zwei Jahre zuvor den zu Saragossa versammelten Bischöfen verboten hatte, die Priscillianisten abwesend und ohne Verhör zu verurteilen (35, 23. 24.)? Unmöglich kann er den leidenschaftlichen Anklagen des Hydatius ohne weiteres geglaubt und lediglich nach kirchenpolitischen Gesichtspunkten die priscillianistischen Bischöfe blos wegen ihrer Insubordination gegen eine sich bildende Centralisation der Kirchengewalt abgewiesen haben. Die Eingabe wird er wohl geprüft, aber weder in Hinsicht des Streitverlaufes noch in Betreff des katholischen Glaubens befriedigend gefunden haben. Auch wir haben diese Eingabe zu prüfen, aber nicht sie allein, sondern zusammen mit allen anderen jetzt vorliegenden Schriften Priscillian's.

III. Die erhaltenen Schriften Priscillian's.

Von den erhaltenen Schriften Priscillian's ist die Eingabe an Damasus von Rom auch nach Paret die letzte. Zuerst lässt derselbe den Prisc. geschrieben haben Tract. III.

[1]) P. 34, 10 sq.: gratulamur sic rerum venisse rationem, ut apud te, qui senior omnium nostrum es et ad apostolicae sedis gloriam vitae experimentis nutritus beato Petro exhortatore venisti, 'quod credimus et loquamur' (2 Cor. IV, 13) etc.

[2]) Dem Quaestor sacri palatii, dem Minister des kaiserlichen Hauses lag der Vortrag der eingehenden Gesuche ob, vgl. Cod. Theod. I, 8. VI, 9.



liber de fide de apocryphis, aber schon als Bischof und nach der Synode von Saragossa, um deren Beschluss über die Apokryphen als revisionsbedürftig darzustellen. Ungefähr derselben Zeit weist Paret (S. 255 f.) die mehr oder weniger homilienartigen Tractate IV—XI zu, in welchen er die Manichäer tapfer bestritten findet (S. 73 - 169). Darauf habe Prisc. die Canones geschrieben zur Widerlegung einer manichäischen Streitschrift, mit einer ganz neuen Methode der Ketzerbestreitung. Als er dann erst recht verdächtig ward, selbst ein heimlicher Mänichäer zu sein, als Hydatius den kaiserlichen Erlass gegen falsche Bischöfe und Manichäer noch bei sich behielt, aber durch eine Untersuchungscommission dem Prisc. ein Verzeichnis von Ketzereien, über welche er sich zu erklären habe, vorlegen liess, habe Prisc. den Tract. I. liber apologeticus geschrieben. Nachdem Hydatius mit dem kaiserlichen Erlasse ganz herausgerückt war, schreibt der vertriebene Prisc. in Rom den Tract. II. liber ad Damasum episcopum, welchen dieser ad acta legt.

Dass Tract. II von den erhaltenen Streitschriften Prisc.'s die letzte ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Aber ebenso wenig erscheint es mir zweifelhaft, dass die Canones noch keine Streitschrift sind, vielmehr mit den homilienartigen Tractaten IV—VIII dem noch nicht Bischof gewordenen Priscillianus angehören. Der Tract. III liber de fide de apocryphis versetzt auch mich in die Anfänge der Streitigkeiten, aber noch vor der Synode von Saragossa, an welche der Tract. I. liber apologeticus gerichtet sein muss. Erst die Tractate IX—XI (ad populum I. II. Bendictio super fideles) mögen dem Prisc. als Bischof angehören, welcher als vertriebener Bischof den Tract. II liber ad Damasum episcopum geschrieben hat. In allen diesen Schriften erscheint mir Prisc. so wenig als Antimanichäer, dass ich den Zeitgenossen rechtgeben muss, welche ihn vielmehr als einen halben Manichäer ansahen.

1. Priscilliani in Pauli epistulas Canones sind laut dem Prologus veranlasst durch die mündlich und

schriftlich wiederholte Aufforderung eines Ungenannten, Prisc. möge gegen die Häretiker eine weder weitschichtige noch dialektische, sondern biblische Schutzschrift verfassen [1]). Die Meinung Paret's (S. 66—256), dass diese Aufforderung reine Einkleidung sei, ist so unglücklich wie möglich [2]). Prisc. leistet ja auch der Aufforderung wenig Folge. Allerdings gibt er kein weitschweifiges Werk rhetorischer oder dialektischer Ketzerwiderlegung, nichts der Art, wie zu dieser Zeit Philaster sein Werk über nicht weniger als 156 Häresien wenigstens vorbereitete, wie Epiphanius 377 sein Werk gegen 80 Häresien vollendete. Aber er bietet auch keine gedrängte Ketzerbestreitung, sondern ein Bibelwerk. Er teilt die 14 Briefe des Paulus ab und vermerkt die Zeugnisse, welche sie enthalten, fasst dann diese Zeugnisse zusammen in 90 Canones. So kann man auf alles, was in Frage kommt (allerdings auch durch Häretiker),

---

[1]) P. 110, 3 sq.: Multis occupatus necessitatibus litteris tuis tardius respondi, carissime. postulaveras enim, ut contra haereticorum versutam fallaciam firmissimum aliquod propugnaculum in divinis scripturis sagaci indagine reperirem, quod non tam prolixum vel fastidiosum esset quam concinnum ac venustum existeret, per quod velocius eorum prosterneretur impudentia, qui obiecta sibi verissima testimonia in suum pravissimum sensum ea interpretari nituntur (nitantur L) aut certe negent haec esse scripta. ideoque contra eos tale aliquid excogitandum esse dicis, quod non versuta oratoris eloquentia turgescat vel lubricis dialecticae syllogismis involvatur...., sed tale sit, vis, quod mera veritate effulgeat atque mira constet scripturarum auctoritate. illa vero vitari debere, quae sunt spiritali et innocuae fidei christianae contraria atque inimica, quippe quae mundi existens sapientia ab apostolo (1 Cor. III, 19) sit stultitia nuncupata. haec te saepissime audiens et alia his similia mihi scribente e re mihi vicum est etc.

[2]) Man denke: Sich selbst soll Prisc. wiederholt mündlich und brieflich aufgefordert haben, ein biblisches Schutzwerk gegen alle Häretiker zu verfassen, per quod velocius eorum prosterneretur inpudentia. Sich selbst biete er nun ein Werk zu dem Zwecke, ut errantium velocius, sicut (Priscilliane) postulasti, corrigeretur mentes. Nach solcher Leistung habe Prisc. sich selbst zugerufen: Vale in in Christo! Fürwahr eine verräterische Vorrede (S. 72)!

Antwort geben mit den Worten des Paulus [1]). Haec enim me elaborasse, volo, intellegas, quo fideliter continentiam scripturarum palam facerem, nulli existens inimicus, et ut errantium velocius, sicut postulasti, corrigerentur mentes. vale in Christo! Heisst das wie Paret es versteht, Prisc., schon „viel umgetrieben mit wichtigen, brennenden Lebensfragen“ [2]), gebe dieses Werk heraus in solcher Lage, „dass er versichern muss, er wolle gewiss mit jedermann in der Kirche Frieden haben?“ Offenbar ist Prisc. gegen die Häretiker milder gestimmt, als der Ungenannte, welcher ihn zu solcher Arbeit antrieb. Anstatt, wie dieser verlangte, die betrügerischen Häretiker so schnell wie möglich zu Boden zu schlagen durch die Auctorität der h. Schriften, stellt er das Wesentliche der Schriftlehre zusammen aus den Briefen des Paulus, welchen auch die Hauptketzer jener Zeit noch gelten liessen, welchen Prisc. aber auch gegen Unterschätzung der Kirchlichen seiner Zeit hervorzuheben hatte [3]). Die Thatsache, dass Prisc. für das Wesentliche der Schriftlehre die Paulus-

---

[1]) P. 111, 17 sq.: Quia eadem testimonia ex multis vocibus constant, canones autem ex paucis verbis, eo quod semper ad respondendum pauca verba proferantur.

[2]) Dass man bei den Eingangsworten, 'multis occupatus necescitatibus' an keine Nöte der Verketzerung zu denken braucht, lehrt das von Jesu Gesagte p. 61, 10: temptatus a zabulo est nunc necessitate ieiunii (Matth. 4, 3 Luc. 4, 3). Auf „kirchliche Kämpfe persönlicher Art“ führt auch noch nicht Can. 89: novissimam vero destruendam mortem, cum iusti de his, qui nunc eos tribulant, vindictam a domino fuerint consecuti. Wie hätte Prsic. das testimonium von 2 Thess. 1, 6 f. anders wiedergeben können?

[3]) Von Paulus sagt Can. 73: Quia ibi evangelium praedicaverit, ubi nullus apostolorum fuerat etc. 74: Quia nihil minus fecerit aliis apostolis tam praedicatione quam signis etc. 75: Quia gentium sit apostolus, quibus et evangelium praedicat, et quod veniens Antiochiam reprehendit Petrum, sibique dexteras dederint Iacobus et Ioannes et Barnabae societatis. Eine Ausführung von Gal. C. 2, wobei zu bemerken ist, dass Gal. 2, 9 mit Auslassung des Kephas berücksichtigt wird.



Briefe ausreichend findet, aus welchen man für alle kirchlichen Fragen Auskunft erhalten könne, kann sogar als eine gewisse Berührung mit der Häresie jener Zeit angesehen werden. Die Versicherung des zu einem vernichtenden Schlage gegen die Häretiker aufgeforderten Priscillianus, in dem Werke, welches er bietet, gegen niemand feindlich zu sein, kann vollends keinen anderen Sinn haben, als dass er gerade gegen die Häretiker nicht so feindlich auftreten will, wie von ihm verlangt worden war. Wer kann es nur glauben, dass rechtgläubige Gegner Prisc.'s eine Zusammenstellung der wesentlichen Schriftlehre nach den Briefen des Paulus, welche auf alle kirchlichen Fragen Antwort geben sollte, als einen gegen sie gerichteten Angriff angesehen haben sollten? Nein, gegen die Betrügerei und Unverschämtheit der Häretiker sollte Prisc., wie ihm angesonnen ward. mit der Waffe der Schrift-Auctorität so feindlich als möglich auftreten. Eben das will er aber nicht. Den wesentlichen Inhalt der h. Schrift stellt er aus den Briefen des Paulus zusammen, um für alle kirchlichen Fragen entscheidende Antwort möglich zu machen, aber nicht um irgend jemand anzufeinden. So schnell als möglich sollte er, wie verlangt ward, die Unverschämtheit der Häretiker zu Boden schlagen. So schnell als möglich will er, wie er die Aufforderung umwendet, nicht Häretiker, sondern Irrende eines Besseren belehren. So schreibt er auch Can. 53: Quia multi recesserint ab apostolis vaniloqui, per quos haereses exstiterint ad errores. Die Häresien sind Irrtümer, nicht so schlimm als die Secten, an welchen falsche Apostel und Propheten, ja der sich in einen Engel des Lichtes verwandelnde Satanas beteiligt sind (Can. 52).

Da müsste es doch wunderbar zugehen, wenn Prisc. die Canones „als bewusster und natürlicher Gegner der Manichäer" geschrieben haben sollte. Paret (S. 58 f.) entdeckt sogar eine manichäische, in ihrer Art einzige (S. 65) Streitschrift, welche Prisc. durch seine Canones

widerlegt habe. Man verliert aber allen Glauben an solche Streitschrift und Prisc.'s Widerlegung derselben durch die Art, wie deren „mutmasslicher Inhalt" „Satz für Satz" hergestellt wird.

1) Theologie und Kosmologie. Gottes Wahrhaftigkeit und Herrlichkeit kommen bei den Katholischen zu kurz (1). Einen ursprünglichen Gegensatz von Licht und Finsternis anzunehmen fordere die empirische Weltbetrachtung und die Schrift: zweierlei Geister, zweierlei Weisheit (2—6). Die Kirchenlehre begünstige grobsinnige Gottesvorstellungen (7), mute mit der Verursachung der Welt Gott Unwürdiges zu (8), huldige in ihrer Theologie und Kosmologie dem irrationalen Standpunkte einer Diesseitigkeitsreligion (9—11). Hätte Prisc. Can. 1—11 solche Vorlage widerlegen wollen, so hätte er fast das Gegenteil von Widerlegung geleistet. Alles, was der manichäische Streiter der katholischen Kirchenlehre gegenübergestellt haben soll, weist Prisc. ja nach als Lehre des Paulus. „Die Manichäer haben ja dieselben Aussagen über Gott gemacht", bemerkt Paret selbst zu Can. 1: Deus verax est, spiritus quoque deus et deus saeculorum (was von Äonen verstanden werden konnte).... lucem habitans inaccessibilem, rex etiam atque dominus, cuius est imago ac primogenitus Christus etc. Nichts weniger als die Auflösung des manichäischen Dualismus leitet ein Can 2: Quaenam sint quae sibi dissona et inimica motu ac fructibus existant; est namque natio prava, sed et perditio habens filium proprium. Wie Gott als Erstgeborenen Christum, so hat auch das Verderben seinen eigenen Sohn, nämlich den filius peccati, qui intellegitur antichristus (Can. 87), den filius perditionis (2 Thess. 2, 3, vgl. Prisc. p. 89, 3). Für die Ansicht, dass „der eigene Sohn des Verderbens" nur uneigentlich gemeint sein könne, dass wir hier blos ethische, nicht metaphysische Gegensätze haben, beruft sich Paret (S. 10. 222) vergeblich auf p. 24, 13 sq.: illi tamquam filii perditionis et zaboli credant se zaboli inbre saturari. Besser hätte er sich berufen können auf

89, 2. 3: et homo, id est filius perditionis ostendetur, wo das 'tamquam' nur im Sinne liegt Nur Paret's Behauptung schliesst den metaphysichen Sinn aus in Can. 3: Quia duo genera spirituum sunt, unum dei, alterum mundi ad errores. Zu einer blossen Vermutung muss Paret (S. 11. 65) sich flüchten bei Can. 4: Quia duae sint sapientiae, una quidem dei, altera vero hominum vel carnis. Da soll Prisc. eine manichäische Vorstellung von einem weiblichen Äon mit Namen „Weisheit“ im Auge haben, und weil dieselbe bei den Manichäern nicht nachweisbar ist, „muss eine Grösse, wie die σοφία Achamot Valentin's, vorgelegen sein“. Einigen Schein hat Paret's Auffassung nur bei Can 5: Quia multi dicantur dii [et quorundam ventrem deum esse] et spiritus aëris huius atque potestates tenebrarum, sed et elementa mundi. Die eingeklammerten Worte (aus Phil. 3, 19) scheinen Paret's Behauptung zu begünstigen: „Die manich. Mächte der Finsternis, die 5 membra aëris und ähnliche Grössen sind Phantasien, nicht wesenhafte Objecte für das christliche Denken“. Aber die „sogenannten Götter“ (1 Kor. 8, 5) den „Fürsten der Macht der Luft“ (Eph. 2, 2), die „Mächte der Finsternis“ (Eph. 6, 12), die στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal. 4, 3. 9. Kol. 2, 8. 20), diese aelementa terrena et coelestia (76, 21. 22) kann Prisc. doch nicht für Phantasien gehalten haben, hat sie auch thatsächlich für wesenhaft erklärt (14, 21). Die eingeklammerten Worte stören nicht blos den Satzbau, sondern sind auch sachlich diesem Kanon fremd, dessen Anstössigkeit der rechtgläubige Peregrinus durch solchen Einschub aufheben wollte. Einen Einschub des rechtgläubigen Bearbeiters nimmt Paret (S. 11) selbst an, aber wohl an unrechter Stelle, nämlich Can. 6: Quia peccata vel daemones tenebrae sive opera tenebrarum ab apostolo nuncupentur. Da soll 'vel daemones' eingeschaltet sein. Aber dem doppelten Prädicate entspricht ein doppeltes Subject. Dämonen werden von Paulus (welcher diesen Ausdruck nur 1 Kor. 10, 20 bietet) Finsternis (Kol. 1, 13), die Sünden Werke der Finsternis (Röm. 13, 12.

Kol. 1, 13) genannt. Gerade die Dämonen lassen sich trotz Paret S. 70. 72. 105. 142) aus Prisc. nicht beseitigen, spielen bei demselben vielmehr eine Hauptrolle (7, 4. 16, 26. 17, 30. 19, 3. 21, 6. 23, 6. 39, 10. 54, 20, auch Orosius p. 156, 4. 6). Kein Manichäer konnte etwas haben gegen Prisc.'s Can. 7: Quia stultorum atque carnalium vel dubiorum sit crasse de divinitate sapere vel sentire. Antimanichäisch erscheint freilich auf den ersten Blick Can. 8: Quia ex deo sint omnia, qui universa operatur, omnisque paternitas ab eo nominetur atque omnia condita sint per Christum. Allein wie Prisc. verstanden sein will, erklärt er selbst Tract. V. p. 65, 3: omnia deum fecisse quae facta sunt. Den Mänichäern kann er es also unmöglich verwehrt haben, Ungewordenes, wie eine uranfängliche Finsternis, von der Schöpfung Gottes durch Christum auszuschliessen. Die Ansicht, dass dieser Schöpfung ein Chaos der Finsternis zugrunde liege, dass Gott durch Christum elementa compingens disciplinati operis terminos gesetzt habe, ist die eigene Lehre Priscillian's (Tract. XI. p. 104, 14), welcher, wenn Can. 8 ganz unverändert vorliegen sollte, das 'omnia' sehr wohl auf die geordnete Schöpfung bezogen haben kann, also wenigstens nicht geradezu antimanichäisch erscheint. Von Widerlegung einer manichäischen Streitschrift ist von vornherein nichts zu bemerken.

2) In der Christologie soll die manichäische Streitschrift an der Kirchenlehre verworfen haben den sinnlichen Zug (12), der seinen Gipfel erreiche in dem natürlichen Tode Jesu (13), und den Abschluss der göttlichen Offenbarung mit Christo, während sie doch bis Mani reiche (14—16), das Ausgehen von einem menschlichen Offenbarungsträger und die Einzwängung des göttlichen Elements in die Formen der Endlichkeit (17), die Verkennung des Fortschritts gegenüber dem Judentum. In solcher Erklärung von Can. 12—21 erscheint Paret als ein richtiger Peregrinus. Eher eine Berührung mit dem Manichäismus als dessen Bestreitung erkennt man ja schon aus Can. 12: Quia

Christus similitudinem carnis (Rom. VIII, 3) sumpserit in ministerio ...., quemque iam non secundum carnem nosse se dicebat apostolus (2 Cor. V, 16).

3) In der Anthropologie lässt Paret die vermeintliche manichäische Streitschrift den metaphysischen Dualismus auch auf die katholischerseits genehmigte Prädestinationslehre stützen, worauf Prisc. antworte Can. 22—32. Aber auf einen Gegensatz gegen die Manichäer weist Can. 27 (Ouod quaestiones atque contentiones subvertant potius quam aedificent audientes. cf. 2 Tim. II, 23. 18) um so weniger hin, da er auf Hilarius de trin. I, 9 zurückgeht und auf innerkirchliche Lehrstreitigkeiten überhaupt Bezug hat, wie er denn bei Prisc. Tract. VI. p. 75, 19 ziemlich wiederkehrt. Einen Gegensatz gegen den Manichäismus bringt Paret (S. 21) freilich heraus aus Can. 28: Quia peccandi cupiditas idest voluntas carnis, quae ex consuetudine diuturna lex iam dicitur atque natura, sanctae adversa semper sit voluntati. Schon in der Verbindung mit voluntas liege die Nötigung, „bei caro von einer metaphysischen Grösse, etwa dem Begriff des Materiellen, des sinnlichen Stoffes (als letzten Subjects und tiefster Ursache des Bösen) abzusehen; caro kann ja nie ein eigentliches Subject einer voluntas sein, muss in der Genitiv-Verbindung also vielmehr als Qualitätsbestimmung verstanden werden, und der Gegensatz in 'sanctae voluntatis' sagt das ganz offen." Aber es steht nun einmal da 'voluntas carnis' (nicht carnalis), und auch der Gegensatz 'sanctae voluntatis' berechtigt uns nicht, hier etwas anderes zu verstehen als Can. 29: caro eiusque prudentia. Lesen wir doch auch p. 65, 28: concupiscentiae voluntate. Dem Fleische hat schon Paulus einen eigenen Gedanken (Röm. 8, 5. 6) und eine eigene Begierde (Gal. 5, 17) zugeschrieben, und Eph. 2, 3 bot dem Prisc. wie den Manichäern die *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκὸς ἡμῶν* und *τὰ θελήματα τῆς σαρκός*.

4) Die Askese, soll die manichäische Streitschrift ausgeführt haben, könne durch die katholische Kosmologie



und Anthropologie nicht gehörig begründet werden, was Prisc. Can. 33—38 bestreite. In der Sache selbst ist fürwahr kein wesentlicher Unterschied Prisc.'s von den Manichäern zu erkennen. Verteidigt er doch die Enthaltung ab omni opere carnis, zu welcher es auch gehört, ut virgines iuxta apostoli consilium (1 Cor. VII, 24 sq.) sic permaneant (33), cum carnibus et vino aliqui abstineant, welche von Anderen nicht gerichtet werden dürfen (35), dass Weingenuss nur für Kranke mit Massen gestattet ist (36), dass man per beatam voluntariam paupertatem die Wurzel alles Bösen, den Geiz verschmäht (37), dass die Gerechten keine anderen als geistliche Waffen und Kämpfe haben (39). Alles dieses begründet Prisc. aus den Briefen des Paulus, welcher auch von den Manichäern anerkannt ward, kommt diesen also eher entgegen, als dass er sie bestreiten sollte. Was er bestreitet, ist lediglich eine innerkirchliche Verwerfung solcher Askese, eo quod mundis omnia munda sint, et quia esca et potus neminem commendat (Tit. I, 15. 1 Cor. VIII, 8. Rom. XIV, 17), wogegen Prisc. sich beruft auf 1 Kor. 6, 13: Deus enim et hunc, inquit, et haec destruit (35). Antimanichäismus bringt Paret (S. 24 f.) nur dadurch heraus, dass er Can. 33 auf 'et ideo' Gewicht legt, wie wenn man nicht nach wegwerfendem Urteile über das Leibesleben, sondern vielmehr nach der Schätzung des Leibes als Tempel Gottes und Organ Christi (was jeder Manichäer sich gern gefallen lassen konnte) sich von jedem Fleischeswerke enthalten sollte. Was diese Enthaltung heissen soll, bestätigt Can. 55: sexuum diversitate carentes, auch 57, wo nur incontinentibus die Ehe geboten wird, ferner 82: caro et sanguis, id est ventris et libidinis opera. Stilistische Plumpheit berechtigt Paret noch nicht, den Schluss von Can. 33 (et ut virgines iuxta apostoli consilium sic permaneant) als Zusatz des rechtgläubigen Bearbeiters zu beseitigen.

5) Bei den Functionen und Ordnungen des kirchlichen Lebens Can. 39—48 muss Paret (S. 51) selbst die mit

den Haaren herbeigezogene Beziehung auf eine vermeintliche manichäische Streitschrift insofern einschränken, als er wenigstens für die Reihenfolge Prisc.'s eigene Gedanken entscheidend gewesen sein lässt. Eine Trennung der Vollkommenen von der Grosskirche hat Prisc. freilich nicht gewollt. Aber von seinem Zwiespalte mit dem herrschenden Kirchentum ist hier doch bereits der Keim zu bemerken. Den Anfang macht der Doctor, dessen Geschäft die Lesung und Predigt des Evangeliums ist (39). Die Synode von Saragossa bezeugt durch Can. VII die Bedeutung, welche die Doctoren bei den Priscillianisten hatten. Dieselben treten auch hier in den Vordergrund gegen das eigentliche Kirchenamt [1]), zu welchem Prisc. erst am Schluss dieses Abschnittes übergeht. Der Bischof soll untadelhaft sein, der ganze Klerus friedfertig u. s. w., ebenso die Ältesten (senes) und Wittwen oder Diakonissen (45). Die Rangstufen in der Kirche sind erstlich Apostel, zweitens Propheten, drittens Magistri (48), so dass auch dem Klerus erst das Lehramt höhere Bedeutung giebt. Allerdings eine Berührung mit den Manichäern, deren höchste Stufe über den Bischöfen nebst Diakonen und den Presbytern die Magistri waren (Augustin. de haeres. 46). Freilich auch ein Stück kirchlichen Altertums [2]), aber immer eher ein keimender Gegensatz gegen das Reichskirchentum, als ein Gegensatz gegen den Manichäismus.

6) Das Recht der Separation soll Prisc. Can. 49—54 in erregtem Tone den Manichäern abgestritten haben. Aber

---

[1]) Auch bei den Häresien hebt Prisc. die Doctoren hervor, indem er die Nikolaiten cum discipulis et doctoribus suis (p. 23, 5. 6), die Manichäer cum omnibus auctoribus, sectis, moribus, institutis, libris, doctoribus discipulisque (p. 39, 10. 11) verdammt (vgl. p. 42, 3 cum omnibus doctoribus discipulisque).

[2]) In der Didache der Apostel c. 15 werden ja die Lehrer zusammengestellt mit den Propheten und über die Bischöfe und Diakonen gesetzt. In dem Hermas (apocalypticus) Vis. III, 5, 1 stehen die Lehrer zwischen Bischöfen und Diakonen.



wenn derselbe beginnt mit der allen Tugenden vorzuziehenden Liebe, so hat er doch eher innerkirchliche Ketzerrichter als ausserkirchliche Ketzer im Auge.

7) Bei dem häuslichen und socialen Leben braucht man vollends keine manichäische „Satzreihe", um Can. 55—59 zu begreifen. Das Gebot, dass Unenthaltsame heiraten sollen, steht wenigstens zu der Praxis der Manichäer in keinem schroffen Gegensatze [1]).

8) Um Almosen und Wohlthätigkeit zu empfehlen, brauchte Prisc. Can. 60—63 gegen niemand weniger als gegen Manichäer zu streiten.

9) Die Stellung zum Alten Test. ist Can. 64—70 zwar nicht eine manichäische Verwerfung, aber kühl genug und eher gegen ein kirchliches Gesetzeschristentum als gegen ketzerischen Antinomismus gerichtet [2]). Nur eine typische Bedeutung wird dem Alten Test. belassen.

10) Die Auctorität des Mani als Paraklet, Apostel, Vater der Glaubigen zur Zielscheibe für Can. 71—77 zu machen, ist nur dem reinsten Vorurteile möglich. Alles zielt auf eine thatsächliche Zurücksetzung des Paulus hinter Petrus und die übrigen Zwölfapostel, gegen welche Can. 74 streitet. Can. 75 vergisst auch nicht die Rüge des Petrus durch Paulus in Antiochien Gal. 2, 11 f.

---

[1]) Schwerlich ganz ursprünglich erhalten ist Can. 56: Quia praecipiat plebi, ut potestatibus subiecti sint (Tit. III, 1) et ut suis manibus operentur (Eph. IV, 28, cf. 1 Cor. IV, 12), uxores, filios, servos, et servi dominos diligant (cf. Col. III, 18—22. Tit. II, 9), et mulieres in ecclesia taceant (1 Cor. XIV, 34) nec docere praesumant (1 Tim. II, 12). Sollte der Schluss ursprünglich sein, so wird er wohl vor die Synode von Saragossa fallen, deren Can. I schon im Gegensatze gegen die Priscillianisten katholischen Weibern das Lesen und Lehren zu verbieten hatte.

[2]) Can. 64 wendet sich gegen Solche, qui iustitiam legis sectantur. Can. 65 behauptet, dass das durch Moses gegebene Gesetz fleischlich ist und nicht rechtfertigt.



11) Die Aufgaben des apostolischen Amtes, und zwar nicht „Bussdisciplin und Taufe“, sondern vielmehr Predigt und Taufe (Can. 78), sind um so weniger in einen Gegensatz gegen die Manichäer gestellt, als diese die Wassertaufe mindestens gering schätzten. Prisc. tritt einer geringeren Schätzung der Predigt als der Taufe entgegen: Quia praedicare potius quam baptizare a Christo missus sit (1 Cor. I, 17) etc.

12) Die letzten Dinge werden Can. 79—90 eher im Gegensatz gegen die gemeinkirchliche als gegen die manichäische Eschatologie behandelt. Bei Can. 80 (Quia ex parte scire et ex parte prophetare et per speculum videre se dixerit, currens ad bravium supernae vocationis dei) muss Paret selbst (S. 51. 64) anerkennen, dass Prisc. zu der unstreitig fein gedachten Anlage dieses letzten Abschnittes, dessen feinste Partie wiederum die drei einleitenden Sätze bilden, nicht durch eine entsprechend ausgearbeitete Combination der Gegner veranlasst ward, dass „in diesem sinnigsten Stücke des ganzen Gefüges die freie Hand P's schöpferisch waltend“ sei. Die Hypothese einer manichäischen Streitschrift als Zielscheibe Prisc.'s, welche schon bei Can. 4 nur durch eine blosse Vermutung aufrecht erhalten werden konnte, löst sich also schliesslich selbst auf.

Anstatt eines scharfen Gegensatzes gegen den Manichäismus zeigen diese Canones vielmehr beträchtliche Berührungen mit demselben, mit seiner dualistischen Weltansicht, Anthropologie und Askese, mit seiner doketischen Christologie, auch mit seiner Ansicht über das Alte Testament. Im Verhältnis zu der Kirche vertritt Prisc.'s keineswegs nur eine andere Art von Ketzerbestreitung, verbunden mit Gleichgültigkeit gegen den Buchstaben im Dogma, eine „Art undogmatischen Christentums“, aus welcher sich „alle möglichen Arten von dogmatischer Ketzerei herauslesen“ liessen, „wenn man seine Sätze mit dogmatischer Brille und etwas bösem Willen durchnahm“. Der wirkliche Pris-

cillianus hat schon durch seine Canones eine nicht von vorn herein feindliche Stellung zu den Häresien bewiesen und steht hier bereits in einem bedenklichen Verhältnis zu der monistischen Weltansicht der Kirchenlehre wie zu der hierarchischen Verfassung der Kirche. Kein Wunder, wenn seine asketischen Grundsätze den Anstoss gaben zu einer Entzweiung mit dem herrschenden Kirchentum, in welcher sein eigener Anteil an der Häresie an das Licht kam. Die Paradoxie, dass ein eifriger Gegner der Manichäer als ein verkappter Manichäer in das Ketzergericht gekommen sein sollte, wird schon durch die Canones nicht gestützt.

2a. Priscilliani Tractatus IV—VIII behandeln das Pascha, die Genesis, Exodus, Psalm I. III. Durch die Schilderung in Tract. VIII p. 87, 10 sq. wird Paret (S. 255) selbst so lebhaft erinnert an das Bild, das man sich von den Anfängen der christlichen Thätigkeit Prisc.'s machen müsse, „dass man versucht ist, die Stelle in die Zeit vor der Synode zu setzen". Gleichwohl hält er es für sicherer, „sämtliche Tractate (IV—XI) in ungefähr derselben Zeit und aus derselben Situation und demselben Verhältnis des Redenden zu seinen Hörern heraus entstanden zu denken". Diese Ansicht kann ich nicht teilen. Die Tractate IX. X (ad populum I. II), auf alle Fälle XI (Benedictio super fideles) sind offenbar von Prisc. als Bischof gehalten [1]). Aber Tract. IV—VIII sind eben noch nicht ad populum, an die ganze Gemeinde, sondern an einen engeren Kreis von Gesinnungsgenossen gerichtet von Prisc. als Doctor. Paret lässt schon IV—VI von Prisc. als Bischof an die seiner Sorge anvertraute Gemeinde [das wäre ad populum], dagegen VII. VIII an einen kleineren Kreis von Klerikern oder solchen, die es werden wollen, gerichtet sein. Der Redner von Tract. IV—VIII steht den Hörern mit Auctori-

[1]) Zu Tract. XI. vgl. Concil. Illiberitani Can. 77: Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit.



tät gegenüber, aber als Doctor, ohne dass man auf ihn als Bischof hingewiesen würde[1]). Er hält Lectionen[2]), wie sie auch nach dem Concil. Caesaraugust. Can. I. von den Priscillianisten gehalten wurden. Die Zuhörer redet er an in der herzlichsten Weise[3]). Wir dürfen sie für Prisc.'s Genossen halten[4]). Solche Zuhörerschaft will auch der Redner des Tract. VI. über den an sich zureichenden gemeinchristlichen Glauben an das Wort Gottes, welches durch apostolisches Zeugnis (1 Kor. 5, 7) die Auflösung (absolutionem) des in Parabeln geredeten (alttestamentlichen) Wortes lehrte, hinaus führen zu der höheren intellegentia (69, 3 sq.), selbst in das Gebiet der inenarrabilia (70, 3). So starke Speise, wie Tract. VI (Genesis), konnte schon an sich einer Gemeinde kaum geboten werden. Dass Prisc.

---

1) Tract. V. p. 58, 6 sq.: quia in hoc positi sumus, ut sensus vestros .... in novam lucem religiosa docendi exhortatione laxemus, zur Vermittlung der mannichfaltigen Gnade Gottes (vgl. 1 Petr. 4, 10). p. 60, 15 sq.: quoniam tamquam misericordiam consecutus (1 Cor. VII, 25) ego consiliator, ego testis sum. Vgl. Tr. VI. p. 80, 26 sq.

2) Tract. V, p. 65, 2 sensum lectae lectionis. 67, 12 lectae lectionis. VI. p. 77, 21 sicut lectio praesens docet. 80, 5 praesentem lectionem. 80, 17 sicut praesens lectio ait. VIII. p. 87, 16 sacrae lectionis. 89, 5 lectione cognovimus.

3) T. 58, 5 dilectissimi in deo. 58, 24 dilectissimi. 64, 4. 85, 3 dilectissimi fratres. 67, 8 dilectissimi mihi. 88, 5 carissimi. In den ad populum gerichteten Tractt. IX. X. und in der bischöflichen Benedictio des Tract. XI fehlen solche herzlichen Anreden ganz.

4) Auf Kleriker oder solche, die es werden wollen, ist freilich noch nicht mit Paret (S. 255, Anm. 1) zu schliessen aus Tract. VII. p. 85, 3 sq.: et vos, dilectissimi fratres, tamquam fideles servi et, sicut scribtum est (Rom. VIII, 17), filii et coheredes Christi, was nach Can. 71. 78 alle Christen werden. Wohl aber stimmt zu Prisc.'s Genossenschaft Tract. VIII p. 87, 2 sq.: agere ergo nos oportet excubias. 10 sq. hinc nobis nocte ac die in dominica lege meditatio (Ps. I, 2), vgl. Can. 39. Dass die Genossen Prisc.'s aus Gläubigen, Büssenden und Katechumenen (Tract. IV, p. 58, 17—19), aus Getauften und noch nicht Getauften (Tract. IV. p. 60, 8. 9, vgl. Tract. VI. p. 79, 18 sq.) bestehen, kann keine Schwierigkeit machen.

in diesen Tractaten auf die kirchlichen Streitigkeiten, in welche er verwickelt worden ist, keine Rücksicht nimmt, bemerkt Paret selbst. Um so mehr werden wir sie noch vor den Ausbruch des Zwistes zu setzen haben. Bei dieser Annahme erhalten die Vorträge noch besondere Bedeutung, da sie dann die noch unbefangene, nicht durch Rücksichten auf gegnerische Vorwürfe bestimmte Lehre Prisc.'s ohne Winkelzüge darbieten.

Der Redner von Tract. IV—VIII trägt keineswegs ein undogmatisches Christentum vor, sondern will seine Zuhörer zu einer höheren Gnosis führen. Sie sollen per intellectum spiritalium virtutum in opus lectae lectionis eingehen (67, 12 sq.). Necessarium est nobis propter vos humilitatem sermonis nostri in ea quae inenarrabilia videntur extendere (70, 1 sq.). Die Zuhörer werden hingewiesen auf das arduum divinae intellegentiae iter (77, 1) auf die scientia legis (86, 14). Sie sollen argutiam cordis in agnitionem veritatis intendere, praeceptorum caelestium secreta cognoscere (87, 13 sq.). Sie sollen in sich bereiten den Himmel und die Erde des Herrn, um heissen zu können ein Tag des Herrn, p. 67, 18 sq.: Qui enim haec in operibus agit Christi, primum in agnitionem sui (cf. 87, 12 nostri agnitio) diem complens secundo in gradu positus recte omnium mandatorum discit firmamentum et (ut cod.) illud quod in se fuerit sterile verbo domini fecundatum pluvia divinae praedicationis excepta in omnem gratiam catholicae professionis erudit sicque arans in spe fidei suae fructus colligens (1 Cor. IX, 10) in gloriam perfectae septimanae et opus crescens, reformans in se eclesiam domini per fidem Christi .... ut facti sabbatum domini et ab omnibus mundi actibus feriati nihil debeatis saeculo, sed requiescatis in Christo. Paret's ungenaue Wiedergabe dieser Stelle (S. 79 f.) verdeckt die Thatsache, dass das katholische Bekenntnis auf dem mit Selbsterkenntnis beginnenden Wege des Heils nur als die zweite Stufe erscheint, über welcher als dritte und

letzte Stufe die Vollendung anzustreben ist[1]). Die Vollkommenen sind also Pneumatiker, welche über den Psychikern oder gemeinen Katholikern stehen. Kein Wunder, dass die Priscillianisten, sobald ihre Verbindung an das Licht kam, als Gnostiker bezeichnet wurden. Für die höhere Erkenntnis, zu welcher Prisc. die Genossen führen wollte, benutzte er auch apokryphische Schriften[2]). Zu einer über die katholische Kirchenlehre hinausgehenden Gnosis stimmt ein über den Kanon hinausgehender Schriftgebrauch.

Paret findet, dass Prisc. auch in diesen Vorträgen gegen die Häresien, namentlich gegen den Manichäismus tapfer gestritten habe. Allerdings berücksichtigt Tract. V. (Genesis) die Lehre der Manichäer, aber wie? Von Moses sagt Prisc. p. 63, 9 sq.: Videns ergo futura haereticorum

---

[1]) Vgl. Tract. IX (ad populum I) p. 91, 9 sq.: ut, dum per eleemosynas et bonam vitam (katholische Lebensweise) ad dominum iter facimus, tamquam subtractis paulatim gradibus ad ea quae sunt summa veniamus. Dem Damasus schreibt Prisc. p. 36, 3 sq.: er denke nicht daran, denjenigen, qui, si ea quae prima sunt non quaeunt, vel in mediis tertiisque consistunt, die christliche Hoffnung zu versagen. Da ist von drei Stufen die erste die oberste, welche nicht alle zu erlangen vermögen, die mittlere (gleichfalls die zweite) die des katholischen Bekenntnisses. Drei Stufen hängen bei Prisc. zusammen mit der Unterscheidung von Leib, Seele, Geist, woher die triformis praeceptorum observatio (70, 19). Das Höchste stellen dar die corpore, anima et spiritu triformi in dei opere perfecti (76, 4. 5). corpore, anima et spiritu, in quibus homo vincitur, triformi decalogi in nobis lege reparata mensis fiat domini (78, 12 sq.). qui in tribus potens initium, medietatem et consummationem mundi in se operantis evicerit (78, 19. 20).

[2]) Tract. VII. p. 82 sq.: Sicut scribtum est: 'Quis enim vocat per se vocitum'? et alibi (1 Tim. I, 9): Iusto lex posita non est. Die Entlehnung der ersteren Schriftstelle aus einer apokryphischen Schrift, wohl dem Evangelium secundum Aegyptios, findet Paret (S. 99) ausgeschlossen durch Prisc.'s Abweisung eines fünften Evangeliums in Tract. I. p. 31, 21 sq. Aber den Vorbehalt bei dieser Zurückweisung werden wir noch kennen lernen. Die fides de apocryphis hat Prisc. auch in Tract. III. mit dem Festhalten des begrenzten Schriftkanons zu vereinigen versucht, p. 44, 10 sq. 55, 8 sq.



dogmata et diversa ingenia disputantum, quod alii amant, non factum, sed perpetuum fuisse mundum, et ideo cuius non sit initium futurum semper aeternum (heidnisch philosophische Ansicht), alii sibimet ipsi in voluptatibus blandientes, dum omne quod peccant non sibi, sed malitiae diaboli volunt imputare vel saeculi .... sic mundi per haec accusantes naturam, propter quod hoc malum iudicant, nihil in his quae apparent deum fecisse confirmant et corporalibus concupiscentiis delectantes facturam corporis sui adsignantes diabolo putant se nescire quae faciunt et quae in corporibus suis peccant divinae dispositionis sollicitudine non teneri .... (libertinische Gnostiker, wie die sog. Nikolaiten), alii Solem et Lunam luminaria ad ministerium hominum constituta aestimantes deos principatibus mundi aelementorum tribuunt potestatem. Die Letzten sind die Manichäer. Aber deren Irrlehre wird ja mit auffallender Schonung dargestellt. Daran, dass die zweiten alii (65, 12 sq.), welche ihren Lüsten fröhnen und deshalb in der Erscheinungswelt nichts von Gott geschaffen sein lassen, selbst die Schöpfung des eigenen Leibes dem Teufel zuschreiben, schon die dritten alii wären, welche Sonne und Mond vergöttern, dass also die Manichäer hier doppelt aufgeführt würden, kann nur Paret (S. 82) denken. Es ist vielmehr sehr bezeichnend, dass die arge Irrlehre, nichts in der Erscheinungswelt sei von Gott, auch der menschliche Leib sei vom Teufel erschaffen, den asketischen Manichäern abgenommen und libertinischen Gnostikern aufgebürdet wird. Den Manichäern wird nichts weiter nachgesagt als die Vergötterung von Sonne und Mond.

Die Lehre von einer ungeschaffenen Materie, welche dem Manichäismus zugrunde lag, hält Prisc. sich selbst offen durch die Erklärung p. 65, 3 sq.: omnia deum fecisse quae facta sunt, et compactis inter se aelementis (deren Schöpfung durch Gott er nirgends behauptet) solidatam caeli extendisse naturam sicque usu aëris ventorum potestatibus dato quadripertita temporum vice anni cursus et

stellarum constitutas dispositiones. Das heisst nicht, wie Paret (S. 76 f.) es wiedergiebt: „Gott ist der Schöpfer der ganzen Welt“ u. s. w., sondern: „Gott ist der Schöpfer des Geschaffenen, welcher durch Zusammenfügung (nicht geschaffener, sondern vorgefundener) Elemente zuerst die Himmelsfeste ausdehnte und die Luft den Mächten der Winde zum Gebrauche anwies.“ So hat Gott auch die Erde nach Prisc. keineswegs aus dem Nichts geschaffen [1]), sondern in die Finsternis eines vorgefundenen Chaos Licht, Ordnung und Leben gebracht. Prisc. fährt ja fort, p. 65, 8 sq.: Cum enim verbum divinae voluntatis apparuit dicens: Fiat lux (Gen. I, 3), universa quae erant intenebrata patuerunt, et nocte vesperis ab splendore lucis divisa, singulis quibusque rebus in locum dispositi ordinis segregatis terra solidata est, ut alterutro aelementorum ministerio praecurrente partita temporum vice usum dispositi operis spiritu vitae animata proferret, non quod terra vel caelum, auctatis (aut datis cod.) ex cognatis elementis terrigenis principatibus, spiritus propriae potestatis aliquid acceperit, sed ut rerum materia praeparata sermo divinus facturae opus intrans sapientium praeceptorum instituta conpleret, tenens forum saeculi in habitaculum hominum constitutum. Mit dem göttlichen Worte: „Es werde Licht“, mit der Erleuchtung der chaotischen Finsternis beginnt der dispositus ordo der irdischen Schöpfung und durch den göttlichen Lebensgeist wird die Erde beseelt. Prisc. erkennt aber eigene, aus den verwandten Elementen entstandene „erdgeborene Mächte“ an. Er will nur weder dem Himmel noch der Erde etwas zugeschrieben wissen von einem Geiste eigener Macht (wie ihn der Sonne und dem Monde zugeschrieben haben die Manichäer). Nach der Vorbereitung des Stoffes (in dem dispositum opus) zieht der göttliche Logos in die Schöpfung ein, um die Einführung weiser Gebote (nicht „Schöpfer-

[1]) Erst in der Benedictio super fideles (Tract. XI. p. 104, 22) schliesst Prisc. sich im Ausdruck, aber nicht in der Sache der rechtgläubigen Kirchenlehre an: ex nihilo opus proferens.



gedanken", wie Paret will) zu erfüllen, und besetzt den Markt der Welt, welcher zur Wohnung der Menschen bestimmt ist. In der Weltschöpfung also ein doppelter Zug, einer von unten, einer von oben. Einerseits in der Luft Mächte der Winde, auf Erden den Elementen verwandte Mächte, nur ohne den Geist eigener Macht, nicht souverän. Andrerseits der göttliche Lebensgeist, welcher die Erde beseelt, und der göttliche Logos als Oberhaupt der zur Menschenwohnung bestimmten Welt.

Der doppelte Zug, von unten und von oben, liegt auch der Schöpfung des Menschen zugrunde, p. 65, 18 sq.: Denique his omnibus, quae conversatio mundi possidet, secundum genus suum (Gen. I, 26) factis, hominem ad imaginem et similitudinem suam (Gen. I, 27) deus fecit acceptoque limo terreni habitaculi nostrum corpus animavit, ut domino rerum omnium homine praeposito in eo sabbatum, idest requiem suam poneret, ubi imaginem suam et similitudinem corporasset, ac post traduce natura hospitium corporale homo ex homine praesumens caro nasceretur ex carne, in quo constitutis nobis et divinorum mandatorum iussa sectantibus mundi opus et terrenae materiae naturam castificata caro vinceret. homo ministerio saeculi usus, non concupiscentiae voluntate deceptus haberet in se testimonium imaginis et similitudinis dei et clarificatus in corpore templum fieret domini, ut sabbatizato in omnibus mundo requiem, quam in se deo promiserat, praesentaret. Leiblich gehört der Mensch der Erde an und ist an die Welt gebunden durch die fleischliche Erzeugung. Aber von Gott hat er nicht blos die Beseelung des Leibes, sondern vor allem das Ebenbild und die Ähnlichkeit Gottes, welcher in ihm Sabbatruhe halten will, ihn zu seinem Tempel ausersehen hat. Die Aufgabe des Menschen ist es, sich durch den Willen der Begierde nicht betrügen zu lassen, vielmehr die göttlichen Gebote zu befolgen und das Werk der Welt, die Natur der irdischen Materie zu besiegen durch Heiligung des Fleisches.

Aber der Mensch liess sich betrügen, p. 73, 3 sq.: natura corporis, quae per apostolum figura mundi (1 Cor. VII, 31) et vetus homo (Col. III, 9) dicitur, etsi dei manu facta est, tamen, quia terrenae nativitati limi adprehensione germana est et diebus et temporibus, annis, mensibus omnibusque quae sub sole sunt vitiorum divisa naturis (cf. 70, 13 sq.), divinum genus hominum muscipulis terrenae habitationis hebetavit. Daher das Heidentum mit seiner Vergötterung der Weltmächte, p. 76, 15 sq.: quia homine decepto divinorum operum simplicem dispositionem loco, tempore, numero, die, mense, ratione divisam daemoniaca idolorum natura confuderat, dum incertorum deorum familias introducens incommunicabile dei nomen (Sap. XIV, 21. 22) diebus, mensibus, pecoribus, volucribus, lignis et lapidibus inscribit, eratque tale fidei bellum, ut relicto tanti muneris deo corporeas creaturae conspicabilesque formas in aelementis terrenis et caelestibus adorarent etc.

So tief war der Mensch im Heidentum gefallen, dass die Erlösung nicht ohne eine Vorbereitung eintreten konnte. Diese Vorbereitung ist das Alte Testament oder die Gesetzesreligion. Prisc. fährt fort p. 76, 26 sq.: necessario deus noster religiosae sententiae modum temperans, ut arduum intellegentiae iter velut clivo molliore leniret, primo per Moysen data lege prohibens omne idolum, quod esset in caelo sive in terra sive in aquis (Exod. XX, 4), detestans militiam principatuum (principatum cod.) saeculi, quae operatur in cogitationibus nocivis, et castificans in his opus carnis, ne quid homo extra unum deum velut deum vellet, praecepti fine compescuit, et cum unumquid in sacrificium peteret, occidi non pecorum sanguinem voluit, sed occidi in nobis ea quae vitiorum natura idolicis in carne formis occupaverat etc. Diesem innerlichen Zwecke der Opfer entsprechen auch die mosaischen Festzeiten, namentlich das Pascha, p. 78, 2 sq.: adtendi autem lunaris ideo cursus iubetur, non ut in eo observatio religionis sit, sed quia in ea quae videntur omnis homo vincitur, et germana aelementis caro diebus et tem-

poribus oblegata rectores orbis terrarum deos aestimat, necessario aelementorum circumscribta per deum numeri intellegatur natura, et quod minuitur aut crescit primum potestatis suae non esse credantur, quae voluntarii operis non habent libertatem etc. In diesem Sinne erschien auch Christus, adinplens in se pascharum decreta, non solvens (61, 13). Der Zweck der Pascha-Gesetze war, ut per legis umbram (Hebr. X, 1) reformati in spiritu et desecandae carnis operibus inbuti sollemnia paschae caelestis intremus etc. (70, 19 sq.). Das Alte Testament diente zur Heiligung des Fleisches (castificandi corporis deo 72, 13). Denique in eo testamento, quod prius est .... ad caelebrandum pascha formae pecorum, dies mensuum, tempus petitur annorum (72, 20 sq.).

Nach solcher Vorbereitung konnte die vollendete Erlösung der Menschheit geschehen durch Christum, welcher als der göttliche Logos sich schon bei der Schöpfung als den Ursprung von Allem, den Urheber dispositi ordinis oder des aus dem Chaos gewordenen Kosmos erwiesen hat, aber auch bei der Gott-Ebenbildlichkeit und -Ähnlichkeit des Menschen von vorn herein hervorgetreten ist. Sie geschah aber dadurch, dass er zunächst durch Geburt aus der Jungfrau die Wiedergeburt der an die fleischliche Zeugung gebundenen Menschheit einführte, dann durch sein Leiden für die Menschheit das Erlösungswerk vollendete, p. 71, 19 sq.: Quoniam quidem hoc terrenum mortale deciduum et in usum formati saeculi praecepto animae viventis animatum est, Christus autem origo omnium totus in sese nec quod est aliunde praesumens, sine principio, sine fine. quem si per universa consideres, unum invenies in totis, et facilius de eo sermo deficiet quam natura, quoniam quod semper est nec desistentis terminum in deo nec inchoare coepit exhordium, sed omne hoc pro nobis venturus in carnem vel passus in carne est. p. 74, 9 sq.: Denique deus noster adsumens carnem formam in se dei et hominis idest divinae animae et terrenae carnis adsignans etc. p. 82, 17 sq.: si

Christum omnium scimus esse principium et hominem Christi agnoscamus habitaculum, dignum tali habitatori domicilium praeparemus etc.

Hat Prisc. schon in Can. 1 Christum als Gottes Ebenbild und Erstgeborenen dargestellt, so ist hier vollends ein Unterschied Christi von Gott kaum noch festzuhalten. Man begreift es, dass Orosius Common. c. 2 von Prisc. berichten konnte: Trinitatem autem solo verbo loquebatur, nam unionem absque ulla exsistentia aut proprietate adserens sublato 'et' patrem, filium, spiritum sanctum hunc esse unum Christum docebat. Prisc.'s Lehre erscheint als eine Art von Sabellianismus, als Monarchianismus oder Unitarismus solcher Art. Er ist, wie Sabellius [1]), Unionit und musste des Patripassianismus beschuldigt werden. Schreibt er doch über Christus Tract. VI. p. 75, 2 sq.: sic se pro hominibus patientem intellegi deum voluit in carne, ut (et?) si sensus quaeratur in nobis, unus est; si sermo, unus est Christus; si opus, unus Iesus; si natura quaeritur, filius est; si principium quaeritur, pater dicitur; si creatura, sapientia est; si ministerium, angelus; si potestas, homo; si dignatio, filius hominis; si quod factum est per illum, vita est; si quod extra illum, nihil [ein vollendeter Panchristismus], sic universa disponens, ut, cum unus esset in totis, unum in se volens hominem, aliud genus perfecti operis scrutator eius habere non posset, nisi ut unum eum deum crederet, quem omnipotens [2]) in se quod est et quod dicitur inveniret [3]).

---

[1]) Pseudo-Hieronymus de haer. 26: Sabellius, qui et Patripassianus, id est Unionita.

[2]) So die Hs., nur über der Zeile steht die unglückliche Verbindung: omnipotentem, in deren Aufnahme ich der ed. pr. nicht folgen kann.

[3]) Paret (S. 127) hat diese Stelle wenigstens richtiger interpungirt, als es in der ed. pr. geschehen ist, aber namentlich am Schluss irrig übersetzt: „als in demjenigen den Einen Gott zu glauben, in welchem er als dem Allmächtigen (d. h. in sich die Kräfte der ganzen Welt vereinigenden) die Substanz von dem, was ist und was genannt wird (alles Seins und aller Offenbarung), finden würde.“ Ich



Wie gleichzeitig Apollinarios von Laodicea hauptsächlich das Morgenland durch die Lehre von einem geborenen und gestorbenen Gotte bewegte, so hat Priscillianus durch eine sehr verwandte Lehre das Abendland erschüttert. Gott hat zuerst durch das mosaische Gesetz die Abgötterei unterdrückt, ut his scilicet in homine correctis post (= postea) ipse bonorum natura facturam, velut perfecti hominis locum, uterum virginalis carnis ingressus idolorum formis in pecoribus occisis suum sanguinem in redemptionem humanae expiationis offerret et conceptione, partu, vagitibus, cunis omnes naturae nostrae transcurrens contumelias mundo in crucem fixo (Gal. VI, 14) salvato in se et per se sibi homine gauderet (77, 11 sq.). Paret (S. 130) übersetzt: „Erst nachdem — dies — also natürlich im Menschen — zurechtgebracht war, konnte Gott selber, als die Natur alles Guten, in die Schöpfung, und zwar gleichsam in den Ort eines vollkommenen Menschen, nämlich in den Schoss des jungfräulichen Fleisches eingehen“ u. s. w. Ich finde hier vielmehr den Sinn, dass Gott selbst in die Schöpfung des von Natur Guten [1]), wie in eines vollkommenen Menschen Ort in den Schoss jungfräulichen Fleisches eingegangen ist (ingressus erst in übertragenem, dann in eigentlichem Sinne).

übersetze: „als dass er ihn als den Einen Gott glaubt, von welchem er findet, dass er allmächtig in sich ist und genannt wird“. Vgl. auch p. 66, 19 sq.: ut qui omnia in omnibus agnosceret, Christum nulli nomini vel potestati parte concessa unum deum crederet, quem unum in omnibus inveniret.

[1]) Das von Natur Gute hat zum Gegensatz das von Natur Schlechte, die natura daemoniorum (8, 3) diabuli (52, 10) ist aber auch verschieden von der rerum natura (71, 9), der apparabilium natura (104, 3 sq.), natura hominum obligata saeculo (52, 8). Zur Zeit Henoch's bestand in principio generis, cum adhuc mundi forma et natura rudis saeculi, peccatum decepti hominis retinens (45, 5 sq.). Den Zusammenhang von natura und nativitas lehrt p. 83, 12 sq.: nam quod renascimur in salutem, misericordiae est, non naturae, ut si nativitate carnis adstricti et mundialis mali vitiis obligati peccatorum viam et consilia non evasimus etc.

Die Fehler der menschlichen, durch fleischliche Zeugung vermittelten Geburt (70, 14 terrenae nativitatis vitiis) wurden beseitigt durch die Geburt Gottes aus der Jungfrau, mit welcher Prisc. die Neuschöpfung des von Natur Guten in der Welt begonnen sein lässt, p. 59, 20 sq.: Considerate enim, quid sit pascha domini, dicente apostolo (1 Cor. V, 7): Pascha nostrum immolatus est Christus, ostendens rerum praesentium tolerantiam ad praemium beatae immortalitatis proficientem, in quo virginis partus et in adsumptionem corporis omnipotens deus pudorem humani exordii non recusans, dum multimoda veritatis in se sustinens argumenta humanae nativitatis vitia castigat, conceptione, partu, vagitibus, cunis omnes naturae nostrae contumelias transcurrerit, ut veniens in carnem constitutionem decreti anterioris everteret [et] in patibulum gloriosae crucis maledicta terrenae dominationis adfigens immortalis ipse neque morte vincendus pro morientum aeternitate moreretur (cf. Can. 18). p. 72, 12 sq.: vetus testamentum castificandi corporis deo et novum animae institutione mancipatur.

Der allmächtige Gott selbst hat nach Prisc. die Mängel der ursprünglichen Schöpfung des Menschen aus elementarischem Schlamm verbessert durch die Geburt aus der Jungfrau, aus welcher er als der vollkommene Mensch hervorging, und die Folgen jener mangelhaften, durch die fleischliche Zeugung erhaltenen Menschenschöpfung getilgt, da er alle Schmach menschlichen Lebens durchlief bis zum Todesleiden für die gefallene Menschheit. Die Geburt Gottes aus der Jungfrau und sein Tod am Kreuze sind die grossen Heilsthatsachen, auf deren Feier die Priscillianisten sich durch dreiwöchentliche Andacht vor Epiphanias, welche das Concil von Saragossa Can. IV verwarf, und durch die höchste Strenge der Quadragesimalzeit vor dem Pascha, welche Prisc.'s Tract. IV einschärft, vorbereiteten. So gut christlich nun aber auch alles dieses erscheint, so beruht es doch auf der dualistischen Grundlage einer der Weltschöpfung zu Grunde liegenden

unerschaffenen Materie, über welche Orosius Common. 2 ganz glaubwürdig Prisc.'s Lehre so wiedergiebt: volens subintellegi tenebras aeternas, et ex his principem mundi processisse. Durch seinen Zusammenhang mit dieser Materie fiel der fleischliche Mensch der Verführung anheim, welche von den Mächten der Finsternis und der nicht göttlichen Welt ausging. Der Mensch hat sich daher solcher Speisen und Getränke möglichst zu enthalten, in welchen die Materie gar zu mächtig erscheint. Die Aufgabe des Menschen ist, sich durch den Willen der Begierde nicht betrügen zu lassen, vielmehr das Werk der Welt und die Natur der irdischen Materie durch das geheiligte Fleisch zu besiegen. Das Fleisch bezeichnet Prisc. gar als fornicationis habitaculum (73, 29). Den Tract. VI. schliesst er mit der an seine Genossen gerichteten Ermahnung zur Ehelosigkeit (81, 12 sq.). Dieselben sollen ja erfüllen, quod dominus in evangelio (Luc. XX, 34—36) ait: Filii huius saeculi nubunt et nubuntur, generant et generantur, filii autem dei neque nubunt neque nubuntur neque generant neque generantur, sed similes sunt angelis.

Eine Genossenschaft mit so strengen Grundsätzen für das Leben mochte zuerst als eine neue Art von Novatianismus erscheinen. Lernte man die Lehre der Genossenschaft aber näher kennen, so konnte sie sehr wohl nach der theoretischen Seite als eine neue Gnosis, nach der praktischen als eine Art von Manichäismus gelten. Diese Gott-Christus-Lehre konnte gar nicht umhin, den Vorwurf des Unionismus oder Sabellianismus, namentlich des Patripassianismus hervorzurufen.

2b. Priscilliani Tractatus IX—XI, ad populum I. II. Benedictio super fideles sind, namentlich die letzte, von Prisc. schon als Bischof vorgetragen und nicht an die Genossen, deren herzliche Anreden hier fehlen, sondern an die Gemeinde gerichtet. Auf die Streitigkeiten, in welche er als Bischof verwickelt ward, ist hier wenigstens keine sichere Beziehung zu entdecken. Noch weniger ist aber

in diesen Vorträgen eine eifrige Bestreitung des Manichäismus zu bemerken. Nur eine Möglichkeit ist es, das Prisc. Tract. X. p. 99, 8—22 auf seine Wiedereinsetzung nach der Römerreise Rücksicht nehmen sollte. Was die Vorträge des Bischofs Prisc. für die Gemeinde von den Lectionen des Doctors Prisc. für die Genossen unterscheidet, ist nur eine gewisse Zurückhaltung und Rücksichtnahme auf das Gemeinde-Christentum.

Die Lehre von einer unerschaffenen Materie, von einem der Schöpfung zugrunde liegenden Chaos hat Prisc. nicht verleugnet, wohl aber, wie in Can. 8, im Ausdruck dem gangbaren Kirchenglauben von einer Schöpfung aus Nichts näher gebracht in der Anrede an Gott p. 104, 13 sq.: Tu distinexisti singularum rerum partes et inter se elementa compingens disciplinati operis terminos conlocasti, dans in eis spiritum vitae, ut quae etsi ex se facere nil possent, magnitudine tamen operantis animata ministerium deligatae per te servitutis inplerent. et post haec respiciens in terram eduxisti animam vivam, quae etsi ex se ipsa non esset, tamen ne vacuus esset [et] sermo praecepti, ubi iussio tua initium eorum quae non erant fuit, animatione praecepti protulit terra quod ipsa non habuit. et iussio tua in apparabilium facta natura est, ut ex nihilo opus proferens primum inconposita et intenebrata parerent [1]), postea insensibilibus sensibilitatem, tenebrosis visum, brutis odoratum, sonum duris et obturatis (obduratis cod.) distribueres auditum, ut ubique te praestans materiam rerum, quam iussio protulerat informem in usum operis tui sermo disponeret etc. Gottes Schöpferbefehl ist wohl der Anfang dessen, was nicht war, und bringt hervor aus dem Nichts, aber doch nur durch Zusammenfügung, nicht durch Schöpfung der Elemente. Die Schöpfung kommt auch hier nur auf ein disciplinatum opus hinaus, welches trotz des göttlichen Lebensgeistes immer wieder gefährdet wird durch die zugrunde liegende ungöttliche Ma-

---

[1]) Gen. I, 2. LXX: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος.



terie [1]). Daher Fürsten und Mächte dieser Welt, Herrscher dieser Finsternis, Geister der Bosheit (Eph. 6, 12), Dämonen (Offbg. 16, 14), mit welchen man zu kämpfen hat (96, 7 sq.). Kein anderes Heil, als si credentibus nobis nato per virginem Christo et ea, quae corruptelae causa extitit, concupiscentiae carnalis natura vincatur, et redditum corpus non fornicationi, sed domino (1 Cor. VI, 13), per immortalium praeceptorum verba divisum, dignum tabernaculis Christi et gloria futurae resurrectionis habeatur (101, 24 sq.). Die Natur der fleischlichen Begierde wird auch hier besiegt durch Weltentsagung. Dem Volke trägt Prisc., so weit seine Volksvorträge erhalten sind, in sehr gemilderter Weise nur das rechte Verhalten zu dem Reichtum vor, p. 91, 2 sq.: inmisericordis divitis gehennae ignis habitaculum repperitur (Luc. XVI, 23 sq.), non quod absolute divitibus poena ponatur, et revertendi ad dominum desperatio constituta locupletibus sit, sed quia nihil in principiis statutum est [2]) nec ullus per praerupta conscensus est, sicut apostolus ait (1 Tim. VI, 17. 18): 'divitibus huius saeculi praecipe non superbe sapere neque sperare in incerto divitiarum, sed divites esse in operibus bonis', ut dum per elemosynas et bonam vitam tendendi ad dominum iter facimus, tamquam subtractis paulatim gradibus ad ea quae sunt summa veniamus. Paret's Meinung, (S. 106), dass Prisc. hier die manichäische Verwerfung des Reichtums abweise, ist ebenso unnötig als unerweisslich. Dass Prisc. in der Hochschätzung freiwilliger Armut mit den Manichäern übereinstimmt, haben wir schon aus Can. 37 gesehen. Nur weil in den Anfängen nichts festgestellt ist, weil man nicht durch jähe Höhen steigen kann, erlaubt er es den Anfängern, welche einen grossen Teil der Ge-

[1]) Prisc. giebt uns kein Recht, auch nur aus dem schon ziemlich dualistischen Tatianus Orat. c. 12 zu ergänzen: *καὶ τὴν ὕλην δὲ αὐτὴν ὑπὸ τοῦ θεοῦ προβεβλημένην.*

[2]) Paret's Änderung 'stat tutum' ohne 'est' ist unnötig, trifft aber ziemlich den wahren Sinn.



meinde bilden, zunächst durch Almosen und gute Lebensweise stufenweise allmählich zu dem Höchsten der freiwilligen Armut emporzusteigen.

Priscillian's sabellianischer Unitarismus wird auch in diesen Vorträgen nicht verleugnet. Soll man doch 'unum et indifferentem sibi deum' festhalten (93, 17). Nur in fliessenden Unterschieden soll Gott trinitarisch gefunden worden ‚invisibilis in patre, visibilis in filio et unitus in opus duorum sanctus spiritus' (103, 18 sq.), was ein Noëtos oder Praxeas recht gut hätten unterschreiben können [1]).

3. Priscillian's Streitschriften beginnen m. E. mit der Apokryphenfrage.

3a. Priscilliani liber de fide de apocryphis (Tract. III) ist auch nach Paret (S. 169 f.) die erste erhaltene Streitschrift, soll freilich erst nach der Synode zu Saragossa von dem Bischofe Priscillianus verfasst sein, was ich bestreiten muss. Dass Prisc. schon als Bischof geschrieben habe, folgt keineswegs aus den Schlussworten 56, 25: mihi certe servo domini. Zuhörer des Tract. VI, welchen er Psalm I auslegt, redet Prisc. noch ohne ein kirchliches Amt, als Doctor die Genossen an, p. 85, 3 sq.: et vos, dilectissimi fratres, tamquam fideles servi et sicut scribtum est (1 Petr. I, 22), fili dei et coheredes Christi. Dass über die Apokryphen bereits eine Synode entschieden habe, folgt keineswegs aus p. 47, 19 sq. (si quis ille est inter huiusmodi qui ista damnaverint), ebenso wenig, dass die Entscheidung erfolgt war auf einen einseitigen Antrag hin, aus p. 45, 12: in ultionem simultatum sententia tenditur. Mich versetzt diese Schrift in jene der Anzeige des Hyginus zunächst folgenden Streitigkeiten, welche der Synode von Saragossa vorhergingen. Die vielen Streitigkeiten, welche Sulpicius Severus Chron. II, 47, 1 der Erwähnung nicht wert findet, weisen schon an sich über die Angriffe des Hydatius gegen Instantius und Genossen (II, 96, 9)

[1]) Vgl. meine Ketzergeschichte des Urchristth. S. 615 f.



hinaus. Ist der Liber apologeticus (Tract. I), wie sich zeigen wird, an die zu Saragossa versammelten Bischöfe gerichtet, so waren schon vor dieser Synode die Priscillianisten Tiberianus (wenn auch noch nicht mit seinem eigenen S. 36, Anm. 4 erwähnten Apologeticus), Asarbus (Asarivus bei Sulp. Sev. Chron. II, 51, 4) u. A. mit einer eigenen Verteidigungsschrift aufgetreten [1]). Andrerseits tritt Ithacius von Ossonoba schon zu Saragossa als Gegner der Priscillianisten so hervor (s. o. S. 21), dass man wohl annehmen darf, er werde den Hydatius gegen Instantius und Genossen nicht allein streiten gelassen haben. Prisc.'s Liber de fide de apocryphis ist eine im Namen einer Mehrheit gegen eine Mehrheit von Gegnern gerichtete Streitschrift [2]). Der Streitpunkt ist so klar, wie nur möglich. Es handelte sich nicht etwa um den Standpunkt Prisc.'s, welcher ein rein inneres Kriterium des Lesenswerten und Annehmbaren hinsichtlich der h. Schrift behauptet hätte. Der Kanon der h. Schrift steht ihm fest [3]), ganz abgesehen von einem

---

[1]) Tract. I. p. 3, 9 sq.: libello fratrum nostrorum Tiberiani, Asarbi et ceterorum, cum quibus nobis una fides et unus est sensus.

[2]) P. 55, 18 sq.: Aut numquid damnabilis apud vos apostolus fuit, qui epistulam, quae in canone non erat (ad Laodicenses), discipulos suos legere permisit (Col. IV, 16)? aut vobis maior cura pro Christo est sicque volunlates vestras agitis, ut iniustum iudicium etiam in ea quae ante vos sunt decreta tendatis? omnibus enim nobis, qui deum Christum credimus, plenitudo fidei (Hebr. X, 22) dies domini est, et lex vitae apostolici forma praecepti est, quoniam si fides ex auditu, auditus autem per fidem constat (Rom. X, 17), qualiter nobis futurorum spes ponitur, si quae ante docentur scribta vel dicta de Christo et in memoriam revocata nec unquam ab apostolis repudiata, sed lecta non solum respuantur a nobis, sed tamquam sacrilega damnentur, cum in evangelio (Marc. IX, 38) scribtum sit; Quicunque fecerit in nomine meo virtutem, non potest de me male loqui?

[3]) Der Kanon hat ja seine bestimmte Zahl, p. 55, 8 fidem et numerum canoni praestaturos. 12 sq.: in quo et apostolus Petrus (l. Paulus) sciens conscientia(m) in libris canonicis numeri rationem etc. Meiner Einleitung in das N. T. S. 32 wollte man es nicht



inneren Kriterium. Aber die Gegner, welche vorgaben, den gestörten Kirchenfrieden herzustellen [1]), in der That Gelegenheit zur Verdammung suchten [2]), behaupteten, dass der Glaube aus keinen anderen Schriften als den kanonischen zu schöpfen, dass andere Schriften zu lesen sündhaft sei [3]). Diese Behauptung stellt Prisc. als eine sophistische oder dialektische Neuerung dar, welche durch Streit über Überflüssiges die Gläubigen aus der Fassung bringt, zu Schisma und Häresie führt und in ungelehrte Wut ausläuft [4]). Den

---

glauben, was jetzt durch Prisc. ausser Zweifel gestellt ist, dass die Bezeichnung der h. Schrift als κανών schon vor dem 4. Jahrhundert eingeführt sein muss.

1) P. 46, 16 sq.: aut quae constituendae pacis est gratia, hominibus quae voluerint credere et dicta apostolica non tenere?

2) P. 46, 7 sq.: alteris (den Priscillianisten) ad occasionem iustae damnationis adscribitur.

3) P. 47, 13. 14: si enim omne quod dicitur in libris canonis quaeritur et plus legisse peccare est. 47, 15. 16 ac si extra auctoritatem canonis nihil vel adsumendum est vel tenendum. 53, 2 sq.: non dubito autem quemquam ex his, qui calumnias potius quam fidem diligunt, esse dicturum: ultra nihil quaeras! sufficit te legere quod in canone scribtum est.

4) P. 44, 3 sq.: quoniam novitas ingenii contentionis est mater, eruditio scandali auctor, schismatis alimentum, heresis nutrimentum, dialectica (delicti cod. et ed. pr., sed 48, 16. 17 dialecticum ingeniorum opus. 110, 12 lubricis dialecticae syllogismis) forma peccati. omne enim, quod aut a deo aut ab apostolis dictum videtur aut factum vel ut fieret adprobatum [etiam extra canonem], hoc est de quo scribtum est (Matth. V, 37): 'Est est, non non'. quod autem ex novo ingeniis et calumniis repperitur, hinc testimonium divinae virtutis ostenditur dicentis: Quod superabundat ex malo est (ibid.). Dass Prisc. hier nicht, wie Paret (S. 171. 189) meint, einen Vorwurf der Gegner anführt, sondern diesen einen Vorwurf macht oder doch zurückgiebt, erhellt auch aus p. 48, 15 sq.: nec de sofisticis quaestio est, ubi quod quis adsumpserit sequitur, et dum dialecticum ingeniorum opus volunt, sectas de persuasione fecerunt. 20 sq.: inde denique heresis, dum singuli quique ingenio suo potius quam deo serviunt et non sequi symbolum, sed de symbolo disputare disponunt, cum si fidem nossent, extra symbolum nil tenerent. 49, 28 sq.: nunc tempus adlatum est, ubi dum disceptatio superfluarum rerum quaeritur, stupor

Gegnern einer fides (etiam) de apocryphis wirft er ebensowohl Sophistik und Dialektik als Ungelehrtheit und Geistesträgheit vor. Der Tadel, gegen welchen Prisc. seine Genossenschaft rechtfertigen will, kann nur die Behauptung sein, dass die Häresie der Priscillianisten schon aus ihrem Gebrauche nicht kanonischer Schriften erhelle. Alles versetzt uns in den ersten Ausbruch der Streitigkeiten [1]). Die Gegner, welche den Kirchenfrieden herzustellen vorgeben, suchen vielmehr Gelegenheit zur Verdammung, bieten über Überflüssiges ebenso Sophistik und Dialektik auf als sie ihre Ungelehrsamkeit und Geistesträgheit an den Tag bringen, verwirren die Gläubigen, sind Ränkeschmiede und Fanatiker, thatsächlich die Neuerer auf dem Wege zu Schisma und Häresie. Nichts führt darauf, dass solcher Kirchenunfriede schon längere Zeit bestanden hätte.

Paret (S. 256) thut ebenso sehr den Canones als dieser Schrift Gewalt an, indem er hier den Plan zu den Canones schon gefasst findet, p. 49, 15 sq.: sed ne amore fidei ducti ad alia nos quam proposueramus convertisse dicamur, licet ex abundanti contra diversas hereses vincendi locus pateat, tamen de hoc specialiter susceptum opus volumus, ut infidele mendacium testimoniorum nube vincamus. nunc vero ad illa redeundum est, ut si probabiles in eo

fidelibus inseratur. 51, 8 sq.: hinc una ex parte indocta urget insania, furor exigit inperitus nihil dicens aliut nisi: sint catholica necne quae dicis, damna quae ego nescio, damna quod ego non lego, damna quod studio pigriscentis otii non requiro (richtig interpungirt und übersetzt bei Paret S. 181).

[1]) P. 45, 9 sq.: De quo (Henoch, welcher Jud. 14. 15 als Prophet angeführt wird) si non ambigitur et apostolis creditur quod profeta est, qualiter consultatio potius quam tumultus, consilium quam teneritas, fides quam perfidia dicitur, ubi dum iu ultionem simultatum sententia tenditur, praedicans deum profeta damnatur? Das ausserkanonische Buch des Propheten Henoch zu verwerfen, ist vielmehr Lärm, Unbesonnenheit, Unredlichkeit, als Überlegung, Beratung, Redlichkeit, ist ein Ausfluss gehässiger Rachsucht. Vgl. auch 51, 8 sq. (s. o. S. 70, Anm. 4). 53, 2 sq. (s. o. S. 70, Anm. 3) über die Kabalen-Schmiede.

in quo repraehendimur invenimur, recte etiam de reliquis disputasse videamur. Paret (S. 179) übersetzt: „Es wäre hier herrliche Gelegenheit, gegen die verschiedensten Ketzereien siegreich ein Wort zu sagen. Doch damit es nicht heisse, wir haben uns von unserem Thema verloren, — blos Liebe zum Glauben aber wäre daran schuld, — wollen wir es einer besonderen Arbeit noch vorbehalten haben, die ungläubige Lüge durch eine Wolke von Zeugen zu überwinden“ u. s. w. Da wird übersehen, dass Prisc. ja nach Erörterung von Matth. 2, 14. 15, wo er einen ausserkanonischen Propheten anerkannt findet, Abschweifungen gemacht hat, zunächst 48, 15—17 einen kürzeren Ausfall gegen Sophistik und Dialektik als Schöpferinnen von Secten, dann nach Anwendung von Röm. 11, 16 auf jene durch die Abschöpfung als heilig anerkannte vermeintliche ausserkanonische Schrift p. 18, 20—49, einen längeren Ausfall gegen die aus dem Ergehen des eigenen ingenium entstehende Häresie, welche über das einfache Symbolum hinausgeht und im Widerspruch gegen dasselbe in den Irrtum der Binioniten, eine Teilung der unteilbaren Gottheit verfallen ist [1]). Gegen diese Ansicht führt er das

---

[1]) P. 49, 7 sq.: (Christus deus dei filius in symbolo) monstrans nomen patris filium itemque fili patrem, ne Binionitarum error valeret edocuit; nam qui requirentibus apostolis omne id quod nominabatur se esse monstravit (cf. 66, 5 dici se omne quod dicitur voluit), unum se credi voluit, non divisum. So schreibt der Unionit (s. o. S. 62, Anm. 1) Prisc., welcher unum et indifferentem sibi deum behauptet (93, 16. 17), indem er seine den Unterschied des Sohnes von dem Vater verfechtenden Gegner nach dem Vorgange des Kallistos, welcher den Hippolytus und Genossen διθέους nannte (Hippolyt. Elench. IX, 16), als Binioniten bezeichnet. Des Gedankens, dass dem Prisc. hier ein apokryphisches Stück vorschwebe, kann sich auch Paret (S. 182) nicht erwehren, da Eph. 1, 21 allerdings nichts erklärt. Aber gerade das Bezeichnendste, was ich (Z. f. w. Th. 1889, S. 384) mit der Erklärung Jesu in dem Evang. secundum Aegyptios (p. 44, 20—23 m. Ausg.: τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι πνεῦμα ἅγιον) zusammentreffend fand, will er nicht gelten lassen.



Prophetenwort Baruch 3, 36—38 an, bricht dann aber ab: „Aber damit wir nicht von Liebe zum Glauben geleitet die Rede veranlassen, dass wir uns zu anderem als unserem Thema gewandt haben, wollen wir, obwohl reichlich gegen verschiedene Häresien zu siegen Gelegenheit ist, doch das hierüber (nicht über verschiedene Häresien, sondern über das gegenwärtige Thema, quod proposueramus) besonders unternommene Werk [1]), damit wir die ungläubige Lüge (dass nach den Aposteln u. s. w. ausser dem Kanon nichts zu lesen sei) durch eine Wolke von Zeugnissen besiegen. Jetzt aber [2]) haben wir zu jenen (Zeugnissen kanonischer Schriftsteller) zurückzukehren, damit wir, wenn wir beifallswert in dem, worin wir getadelt werden, ererfunden werden, auch über das Übrige richtig verhandelt zu haben scheinen."

Paret schreibt (S. 189): „Der Tractat — ohne strengen Plan, Stück an Stück reihend — . . . setzt sich aus einer Kette von Schriftstellen . . . . . zusammen, welche das Dasein göttlicher Offenbarung ausserhalb des Kanons behaupten und zu deren Kenntnisnahme auffordern." Aber der Plan ist strenge genug. In dem verloren gegangenen Anfange hat Prisc. die fides de apocryphis noch problematisch behauptet [3]). In dem Anfange des Erhaltenen beginnt er mit dem (immerhin zurückgegebenen) Vorwurfe der Neuerung, welche von einer auf Bildung und Dialektik gerichteten Gegnerschaft ausging. Der Behauptung dieser Gegnerschaft, die kanonischen Schriften seien Ja Ja, Nein Nein, das Ausserkanonische vom Übel (Mt. 5, 37), stellt Prisc. die Behauptung entgegen: Alles, was von Gott oder von den Aposteln gesagt oder gethan sei oder gebilligt, dass es geschehe (auch ausserhalb des

[1]) Für den Ausdruck vgl. p. 48, 16. 17: dum dialecticum ingeniorum opus volunt.

[2]) Anstatt eine andere Beweisführung einzuschlagen. Daher nicht: nunc igitur.

[3]) P. 51, 15. 16: necessario confidentiam iam volumus esse, quod dicebamus antea esse cautelam.

Kanons), ist Ja Ja, Nein Nein, was sich dagegen als Neuerung durch Geistreichigkeit und Kabalen erweist, ist das Überflüssige, was vom Übel ist (s. o. S. 70 Anm. 4). Man sehe doch, ob die Apostel ausser dem Kanon nichts gelesen haben. Das Gegenteil weist Prisc. nach aus Judä V. 14. 15, wo prophetische Worte Henoch's angeführt werden, aus Tobi 4, 13 (It.), wo Noa, Abraham, Isaak, Jakob Propheten genannt werden. Nach Luc. 11, 50. 51 bezeugt Gott eine Reihe von getöteten Propheten seit Abel bis Zacharias, deren Tötung der Kanon nicht bietet. Matthäus 2, 15 führt das Prophetenwort an: ex Aegypto vocavi filium meum, was der mit dem Urtexte unbekannte Prisc. in Hos. 11, 1 nicht wiederfinden konnte, also für ausserkanonisch erklärt. Wie Prisc. sich schon bei den vorhergehenden Schriftstellen allerlei Erörterungen erlaubt hat, so ergeht er sich hier über die Gefahr von Secten und Häresie auf gegnerische Seite, kehrt dann aber, wie wir gesehen haben, zurück zu jenen Schrift-Zeugnissen (49, 19sq.). Paulus hat Apg. 20, 35 ein ausserkanonisches Gotteswort angeführt, ebenso Daniel (Susan. v. 5) und Ezech. 38, 17. Auf ausserkanonische Schriften wird auch 2 Paralipom. oft genug erwiesen. Es ist also ungelehrter Wahnsinn, unerfahrene Wut, geistige Trägheit, wenn die Gegner die Verdammung alles Ausserkanonischen verlangen. Prisc. beruft sich dagegen abermals auf das schon 47, 25 angeführte Schriftwort Joh. 5, 39: 'scrutate scribturas' und kann nach dem Zeugnisse Gottes, der Apostel, der Propheten schon zuversichtlich behaupten, was er anfangs vorsichtig geäussert hatte[1]): es ist gut christlich und kirchlich, auch

[1]) P. 51, 8 sq.: Hinc una ex parte indocta urget insania, furor exigit inperitus nihil dicens aliut nisi: sint catholica necne quae dicis, damna quae ego nescio, damna quod ego non lego, damna quod studio pigriscentis otii non requiro. hinc ex parte altera divinum unget eloquium: Scrutate, inquid scripturas (Ioan. V, 39), illud peculiariter monens, ut quorum sanguis ad testimonium vindictae quaeritur [nicht mit Paret S. 181 zu übersetzen: „deren Blut im Evangelium zum Zeugen bei der Rachedrohung angerufen wird", sondern:

ausserhalb des Kanons Predigt Gottes und Prophetie zu finden. In den ausserkanonischen Schriften findet Prisc. wohl auch häretische Fälschungen. Aber der apostolische Satz 1 Joh. 4, 3. 2[1]) nebst 1 Kor. 12, 3 ergiebt das Kriterium der Ausscheidung solcher Zuthaten.

Doch auch die Wiederherstellung der bei der Zerstörung Jerusalems untergegangenen Schriften des Alten Test. ist nicht in dem Kanon, sondern in dem ausserkanonischen Buche des Esdra (4 Ezr.) berichtet. Hat doch auch Lucas in der Apg. 17, 11 erzählt, dass die Jünger unter sich die h. Schriften verglichen, ob es sich so verhalte, wie Paulus zu ihnen geredet hatte. Man sollte sich freuen, dass nach den ausserkanonischen Schriften Christus schon vor Jahrhunderten nicht von Wenigen, sondern von Allen geweissagt ist. Wer das leugnet, wird den Lohn des Pharisäers Luc. 19, 37—39. Matth. 21, 9 erhalten. Den Geist soll man nicht löschen, Prophetien nicht verschmähen (1 Thess. 5, 19. 20). Hat doch auch Paulus (wie 55, 12 zu lesen ist statt Petrus) die Weisung gegeben, seinen ausserkanonischen Brief an die Laodicenser zu lesen (Kol. 4, 16). Nur soviel gesteht Prisc. schliesslich (56, 6 sq.) zu, dass Unerfahrenen Apokryphisches nicht mitzuteilen ist, weil es meist von Häretikern verfälscht ist[2]).

„deren Blut zum Zeugnis der Rache gesucht wird", vgl. 47, 1 sq. 23 sq.], eorum eloquia non negentur. inter quae positi necessario confidentiam iam volumus esse, quod dicebamus antea [in dem nicht erhaltenen Anfange] esse cautelam. habeo testimonium dei, habeo apostolorum, habeo profetarum: si quaero quod Christiani hominis est, si quod ecclesiasticae dispositionis, si quod dei Christi est, in his invenio qui deum praedicant, in his invenio qui profetant [auch ausserhalb des Kanons].

[1]) P. 51, 27 sq.: in der eigentümlichen Fassung: omnem spiritum, qui negat Iesum, de deo non esse, et omnem spiritum, qui confitetur Iesum, de deo esse. Vgl. Tract. II p. 42, 4 sq. Genauer, aber doch mit einer alten eigentümlichen Lesart (qui solvit Iesum) Tract. I. p. 31 sq.

[2]) P. 56, 6 sq.: In quo illud tamen non recuso nec respuo, inperitis haec non committenda auribus, ne quia ab hereticis pleraque falsata sunt, dum praetitulato nomine prophetarum in verbis sanctorum



Ein sehr bedenkliches Zugeständnis. So geschickt Prisc. auch die fides de apocryphis verteidigt hat, leugnen kann er es doch nicht, dass seine Genossenschaft ausserkanonische Schriften gebrauchte, welche meist auch offenbar Häretisches enthielten und dem Volke vorzuenthalten waren. Da erkennt man doch auch das Geschick des Angriffes, welcher auf keinen Fall ganz unberechtigt war, wie wenn nur die Gegner Prisc.'s das Wasser getrübt und im Trüben gefischt hätten. Und von dem Vorwurfe des Gebrauches von Geheimschriften mit mehr oder weniger häretischem Inhalte war der Schritt nicht weit zu dem Vorwurfe häretischer Lehre, welchen eben diese Schrift bereits wiederholt streift (44, 3 sq. 48, 15 sq.).

3 b. Priscilliani liber apologeticus (Tract. I) ist gleichfalls im Namen der Genossenschaft geschrieben und gerichtet an eine Versammlung von Bischöfen, welche von den Priscillianisten eine eingehende Darlegung ihres Glaubens verlangt hatten [1]). Paret (S. 255 f.) ist der

divinum opus quaerunt, haereticae falsitatis inruant foveam, dum apostolici sermonis non ad plenum retinent disciplinam. Schon 46, 22 sq. liest man: In quibus tamen omnibus libris non est metus, si qua ab infelicibus hereticis sunt inserta, delere et (quae) profetis vel evangeliis non inveniuntur consentire respuere 51, 22 sq.: quoniam in huiusmodi libris, quos extra canonicorum librorum numerum ad legendi laborem diligentia retentabat adque ad conprobanda ea quae scripta in canone legimus adsumpti sunt, hereticorum in pleraque sensus invadens pugnam catholicis parans falsare maluit quam tenere etc.

[1]) P. 3, 6 beatissimi sacerdotes. 3, 12 quia id vultis. 6, 10 sq. et quia vultis nos ire per singula, ut quod credimus eloquamur. 6, 14 quia vultis etiam nos vobis probare quod nostis. 12, 20. 14. 5 beatissimi sacerdotes. Der Schluss ist 33, 7 sq.: et ideo, beatissimi sacerdotes, si satisfactum, damnatis heresibus et dogmatibus et fidei expedita abseratione (l. adsertione mit Paret S. 225) et deo putatis et vobis, dantes testimonium veritati invidia nos malivolae obtrectationis absolvite et referentes ad fratres vestros (an die Bischöfe ausserhalb der Versammlung) ea quae maledicorum sunt verbis vexata, sanate, quoniam fructus vitae est probari ab his qui fidem veri expetunt, non qui sub nomine religiosorum domesticas inimicitias per sequuntur.

Ansicht, dass Prisc. schon als Bischof, einige Zeit nach der Synode von Saragossa es hier nur mit einer Untersuchungs-Commission zu thun habe, welche hauptsächlich im Auftrage des Hydatius dem Prisc. eine Liste von Ketzereien, über welche er sich erklären solle, vorgelegt habe. Allein auf Prisc. als Bischof führt in dieser Verteidigungsschrift wirklich nichts [1]). Offenbar ist sie gerichtet an die zu Saragossa versammelten Bischöfe.

Prisc. ist sich der Freiheit seines Genossenschaftsglaubens bewusst und kann auf zahlreiche Schriften von sich wie auf ein Buch seiner Genossen Tiberianus, Asarbus u. A. für die Verdammung aller antichristlichen Dogmen verweisen, wiederholt aber doch auf Wunsch der versammelten Bischöfe sein Bekenntnis, um allen Unkundigen genug zu thun. Auf Gegner, welche sich ihrer Geistesbildung rühmten und in dem Christentum Prisc.'s nur Verderben sahen, zielt p. 4, 9 sq. die Hinweisung auf seine Vornehmheit und Bildung (s. o. S. 24 Anm. 2). Bei der Taufe hebt Prisc. die Annahme des Symbolum catholicae observationis (4, 19) hervor. Wer die h. Schriften liest und Einen Glauben, Eine Taufe, Einen Gott (Eph. 4, 5. 6) glaubt, muss die thörichten Dogmen der Häretiker verdammen, qui dum volunt humanis comparare divina, dividunt unitam in dei virtute substantiam et magnitudinem Christi tripertito eclesiae fonte venerabilem Binionitarum scelere partiuntur.

Die schon in dem liber de fide de apocryphis p. 49, 8 erwähnten Binioniten sind nichts anders als die Gegner des Unioniten Prisc., welche unum et indifferentem sibi deum (93, 17) nicht anerkannten. Nachdem Prisc. diese

[1]) Paret (S. 227) schliesst aus p. 3, 9 (fratrum nostrorum Tiberiani, Asarbi et ceterorum) gar, dass auch Tiberianus und Asarbus Bischöfe gewesen wären, weil 'fratres' in diesen kirchlichen Actionen, abweichend von den Homilien (84, 4) immer Bischöfe bedeute, 33, 10 (40, 14) 41, 2, 42, 28. Aber gerade aus der Erwähnung dieser Männer, welche weder Sulpicius Severus (Chron. II, 51, 4) noch Hieronymus (s. o. S. 36 Anm. 4) als Bischöfe kennt, hätte er ersehen können, dass 'fratres' hier nichts als Genossen sind.



seine nächsten Gegner durch Schriftstellen zurückgewiesen hat, wendet er sich zuerst zu denjenigen Häresien, welche ihm selbst zunächst nachgesagt waren. Denn dass er p. 6, 19 sq. die Patripassiana heresis, p. 7, 7 sq. die Novatiana im rednerischen Schwunge von sich aus hinzugethan und doch aus dem Eingange der gegnerischen Vorlage entnommen haben sollte, ist eine sich selbst widersprechende Behauptung Paret's (S. 228). Dass die Vorwürfe des Patripassianismus und Novatianismus [1]), sehr nahe lagen, haben wir bereits gesehen (s. o. S. 65). Nahe lag aber auch der Vorwurf häretischer Gnosis. Wie nun Prisc. Tract. V. p. 63, 12 sq. die gehässige Lehre, dass in der Erscheinungswelt Gott nichts erschaffen habe, dass der Menschenleib des Teufels Schöpfung sei, den libertinischen Gnostikern, welche hierin die Manichäer zu Genossen hatten, zuschreibt (s. o. S. 56), so schiebt er auch hier (p. 7, 13 sq.) die libertinischen Nikolaiten vor, deren Verdammung ihm nicht schwer sein konnte. Die beiläufig erwähnten Schismatiker (10, 24) werden die kirchlichen Gegner Prisc.'s sein, welche auch in Hinsicht der Schriftbehandlung mit den Häretikern zusammengestellt werden [2]). Den Manes

[1]) Wenn Prisc. übrigens den Novatianern nachsagt, quasi vero crudescente semper errore peccati repetitis baptismatibus purgarentur (7, 8 sq.), so findet er keine Bestätigung, bei dem etwa gleichzeitigen Novatianer Sympronianus in Spanien, welcher vielmehr behauptet, quod post baptismum poenitere non liceat .... si poenitentibus remissio peccatorum dari potuit, baptisma non fuisset necessarium, was man aus meiner Ausgabe des Libellus de aleatoribus inter Cypriani scripta conservatus, 1889. p. 77 sq. ersehen kann. A. Jülicher ist in seiner Verurteilung meiner betr. Ausgabe (Theol. Lpzg. 1890, 2, von mir beleuchtet in dieser Zeitschrift 1890. III, S. 382 f.), auf solche Nachweisungen gar nicht eingegangen, kann aber an W. Haller (Theol. Studien aus Würtbg. 1889, S. 191—222) ersehen, dass auch Andere als ich in dem Libellus Novatianismus finden.

[2]) P. 22, 10 sq.: Quae omnia secundum institutum suum scismatici vel heretici interpolantes scribturas et sensum infelicitatis suae divinis sermonibus inserentes falsa veris et catholicis mendacia miscuerunt.



weist Prisc. (22, 13 sq.) freilich mit höchster Entrüstung zurück, obwohl er als seine Irrlehre auch hier nur die Vergötterung von Sonne und Mond angiebt. Die Entrüstung ist um so erklärlicher, wenn dem Prisc. bereits der Vorwurf des Manichäismus gemacht war. Leichter macht es sich Prisc. (23, 4 sq.) mit kurzem Anathema über die schon vorher verurteilten Nikolaiten und die Ophiten, vollends über eine ganze Reihe anderer Häresien [1]),

[1]) P. 23, 9 sq.: Et quia longum est ire per singula, omnes hereses, quas sibi homines mente corrupti et naufragi a fide (2 Tim. III, 8. 1 Tim. I, 19) vel ex canonicis scripturis vel ex apocrifis (wie Prisc. beschuldigt ward) fabricarunt supra ea quae scripta sunt, unus adversus alterum inflatus pro alio (1 Cor. IV, 6), et quidquid aut Saturnina heresis induxit aut Novatiana protulit aut Basilide docente monstravit aut Arriana collegit aut Patrepassiana erudiit aut Homuncionita mentita est aut Catafriga persuasit aut arripuit Borborita, catolico et deo Christo credenti ore cum omnibus, qui haec sequuntur aut docent aut voluerint adserere, damnamus etc. Unter Homuncionita will Paret (S. 244) ohne weiteres den Photinus verstehen, von welchem Prisc. allerdings Tract. II. p. 38, 13 sq. schreibt: Cuius tamen infelicitatis (der Arianischen Häresie) Fotinus adfinis non vult tenere quod lectum est (Ierem. XVII, 5): Maledictus homo, qui in homine spem suam ponit. Augustinus (fragm. serm. d. v. Noli me tangere, Opp. ed. Paris. 1624. X, 628) berichtet allerdings, dass die Photinianer genannt wurden: Homuncionistae, vgl. auch Marius Mercator Diss. ad contradict. XII anathemat. Nestorii 20 und Prudentius Apotheos. Überschrift von V. 552 sq.: contra Hocmunionitas. Schepss Ind. III. p. 76 verweist aber auch auf Praedestinat. de haer. I, c. 76: septuagesimam et sextam haeresim fecerunt Homuncionitae, qui dicunt in corpore hominis esse imaginem dei, non in anima (vgl. Augustinus de haeres. 76 über die Tertullianisten). Das wären Anthropomorphisten, wie sie Philaster haer. 97 beschreibt, ohne sie Homuncioniten zu nennen. Wenig Aufschluss giebt Pseudo-Hieronymus indic. de haeres. 29: Pneumatomachi ipsi sunt Macedoniani, similes Homuncionitis. Wohl aber sind zu vergleichen die Anthropianer bei Cyprianus epi. 73, 4: Patripassiani, Anthropiani, Valentiniani, Apelletiani, Ophitae, Marcionitae et ceterae haereticorum partes. Lactant. Institutt. div. IV, 30: Phryges aut Novatiani aut Valentiniani (aut Arriani). Cresconius bei Augustinus contra Cresconium Donatistam IV, 75: Novatiani, Ariani, Patri-



welche dem Prisc. doch schwerlich zur Erklärung vorgelegt sind [1]).

Neu war die unerhörte Beschuldigung des It(h)acius, dass die Priscillianisten magische Zaubersprüche zur Einweihung von Erstlingsfrüchten und eine Teufelssalbe für Sonne und Mond (cum quibus deficiet, d. h. bei der Sonnenwende des Sommers und bei abnehmendem Monde) gebrauchten, was Prisc. p. 23, 22 sq. ganz entrüstet zurückweist. Das sind nichtswürdige Erfindungen von Häretikern und Erfindungen von Schismatikern, wie Prisc. seine kirchlichen Gegner zu bezeichnen liebt (24, 6 sq.). Diese hatten freilich auch ihrerseits von Schisma geredet, und eine Mystik des Gottesnamens bei den Priscillianisten verdächtigt. Dagegen schreibt Prisc. p. 26, 2 sqq.: Sic (si cod.) enim schismatis (schismaticis cod.) non facimus scandalum, quod nomen 'deus' in calculo novo legimus inscribtum, qui in omni littera sive hebraea sive latina sive graeca in omne quod videtur aut dicitur rex regum et dominorum dominus est (1 Tim. VI, 15). Et si scire desiderant, quod est nomen quod in omnem virtutem et in omnem linguam potentiae suae opus tribuit, hoc est quod est Christus Iesus (27, 15 sq.) Convertere itaque aliquando, infelix scismatice (Gegner, wie Ithacius), convertere et nomen domini, quod omnis etiam

passiani, Valentiniani, Antropiani, Apelliani, Marcionitae, Ophitae ceteraque. Bei Seite lassen kann man Ignatius interpol. ad. Trall. 11: τοὺς ἀνθρωπολάτρας, lat.: illos hominis cultores Hebionitas. Auf alle Fälle gab es schon vor Photinus eine Häresie der Anthropianer, welche auch Homuncioniten genannt werden konnten. — Die Borboriten sind offenbar dieselben, welche Philaster haer. 73 als Borboriani ohne Erwartung eines zukünftigen Gerichtes in schamlosen Ausschweifungen leben lässt, die Borboriten des Epiphanius (Indic. in Tom. II. libr. I. p. 53), des Augustinus de haeres. 6 (nonnulli eos etiam Borboritas vocant quasi coenosos propter nimiam turpitudinem, quam in suis mysteriis exercere dicuntur), des Gennadius de eccles. dogmatibus c. 22. Vgl. auch Cod. Theodos. XVI, 5, 65 vom Jahre 408.

[1]) Wer hätte den Prisc. nur drängen wollen zu einer Erklärung über zum Teil ganz entlegene und verschollene Häresien oder gar über den Arianismus?



ferarum et bestiarum natura timuit, expavesce (27, 26 sq.). Man hatte auch bemerkt, dass die Priscillianisten Gott als erhaben über den Geschlechtsunterschied hervorhoben. Darauf antwortet Prisc. p. 28, 15 sq.: illis enim, sicut ab infelicibus dicitur, masculofemina putetur deus, nobis autem et in masculis et in feminis dei spiritus est. Man hatte bei den Priscillianisten auch allerlei gnostische oder manichäische Benennungen beobachtet, welche Prisc. nur als Benennungen Gottes selbst zurückweist, p. 29, 13 sq.: neque Armaziel neque Mariame neque Ioël neque Balsamus neque Barbilon deus est [1]), sed Christus Iesus. Alles weist auf den Vorwurf hin, dass Prisc.'s Geheimlehre eine Art von Gnosticismus sei, und stimmt zu Sulpicius Severus, welcher die Priscillianisten als Gnostiker bezeichnet.

Schliesslich versuchte Prisc. p. 30, 11 sq. eine Rechtfertigung in Hinsicht der Apokryphen. Ähnlich, wie in dem Liber de fide de apocryphis p. 44, 5 sq. stellt er den Grundsatz auf: Et haec est omnium nostrum una sententia, ut sive profetae seu apostoli seu angeli quid dictum a[l]quoquam nomine proferatur [etiam extra canonem], si Christum deum profetat aut praedicat et secundum Moysen et profetas et evangelia mundialia vitia condemnans deum loquitur, si catholicae fidei consentit, amplectimur; si autem, quod nefas est, Iesum deum negat et dissentiens Moysi, evangeliis vel

---

[1]) Schon Schepss hat z. d. St. verglichen Hieronymus epi. 75: nequaquam suscipiens Armagil, Barbelon, Abraxas, Balsamum et ridiculum Leusiboram (cf. Priscill. p. 11, 19 cum adnot. ed. pr.) in Esai. lib. XVII. cap. 64, 4 sq.: ut Basilidis Balsami atque Thesauri, Barbelonis quoque et Lensiborae ac reliquorum nominum portenta susciperent. contra Vigilant. c. 7: nisi forte Balsamum mihi et Barbelum et Thesaurum Manichaei et ridiculum nomen Leusiborae proferas. Den ähnlichen Namen Harmogenes findet man bei den Barbelo-Gnostikern (s. m. Ketzergesch. d. U. S. S. 234), den Namen Ioël (יואל) bei den Manichäern (vgl. Baur, manich. Rel. S. 151). Die Mariamne war in gnostischen Kreisen sehr beliebt (s. m. Ketzergesch. d. U. S. 39. 52). Der Name Balsamus weist wohl auf das Chrisma nach der Taufe hin (vgl. Gams a. a. O. S. 463).

profetis infelicium, quod non licet, dogmatum sacrilegia persuadit, neque profeta neque apostolus neque angelus, etiamsi sibi nomen praeferat sanctum, sed tamquam anathema a nobis habetur et refuga. So hält sich Prisc. auch hier die Möglichkeit offen, Anstössiges in den Apokryphen für häretische Einschaltung und Fälschung zu erklären. Unter den von den Priscillianisten gebrauchten Aopokryphen war, wie wir gesehen haben (s. o. S. 56 Anm. 2), ein Evangelium. Daher schon gegen Priscillianus, welcher das Ägyptier-Evangelium benutzt haben wird, wie später gegen Hieronymus wegen des Hebräer-Evg. [1]), die Anklage der Einführung eines fünften Evangeliums, welche derselbe doch nicht ganz rund abweisst p. 31, 21 sq.: si qui autem inflati sunt nihil scientes et extra quattuor evangelia quintum aliquod evangelium vel fingunt vel confitentur, cur hoc ad nostram, qui talium respuimus infelicitates, profertur invidiam? hi sunt enim, in quibus deus saeculi huius excaecavit sensus infidelium, ut non resplendeat in illis inluminatio evangelii gloriae Christi, qui est imago dei (2 Cor. IV, 4), et veniat super eum omnis ira domini (1 Thess. II, 16), qui hoc aut scribit in titulis aut confitetur aut credit. nos autem venerabilis eclesiae dei per symbolum corpus ingressi indissolubilem fidem uno fonte tripertito rigatam in quattuor evangeliorum dispositione cognovimus, nullum alium deum esse credentes nisi Christum deum dei filium. In der dispositio des Kanons, der βίβλοι ἐνδιάθετοι [2]) erkennt Prisc. nur vier Evangelien an und ein ausserkanonisches Evangelium als fünftes zu überschreiben oder zu bekennen und zu glauben erklärt er für Frevel. Aber ein Evangelium extra dispositionem canonis mit dem Vorbehalte der Ausscheidung etwaiger Zuthaten zu gebrauchen, verurteilt er keineswegs. Im Gegenteil beruft Prisc. sich p. 32, 6 f. auf Apg. 2, 17 f. Joel 2, 28 f. für die Behauptung, dass Gott vor dem Ende

[1]) Vgl. m. Nov. Test. e. c. r. IV p. 9. not. 2 ed. II.

[2]) Vgl, m. Einl. in d. NT. S. 34.



der Tage die Prophetie nicht abgeschlossen hat (nullius prohibens aut intercipiens spiritum certo profetiae fine conclusit), auf Luc. 1, 68—70 für die Propheten von Ewigkeit her, also lange vor den kanonischen, auf die schon in dem Liber de fide de apocryphis hervorgehobenen Schriftstellen Tob. 4, 13 (Ital.) Jud. 14. 15 für ausserkanonische Prophetie, auf 1 Kor. 14, 31. 32 für die Freiheit der Prophetie in der christlichen Gemeinde. Alles, um den Gebrauch ausserkanonischer Schriften zu rechtfertigen.

Dass eine Rechtfertigung solcher Art nicht befriedigen konnte, liegt am Tage. Nach hitzigen Kämpfen, welche auf die Synode zu Saragossa folgten, konnte Hydatius gegen den inzwischen zum Bischofe erhobenen Priscillianus und Genossen einen zunächst vernichtenden Schlag führen durch Auswirkung des kaiserlichen Erlasses gegen falsche Bischöfe und Manichäer. Und der aus seinem Bischofssitze gewiesene Priscillianus musste sich vor dem römischen Bischofe Damasus zu rechtfertigen suchen.

3c. Priscilliani liber ad Damasum episcopum (Tract. II).

Dass Prisc. dem Papste Damasus den Ursprung und Verlauf des Streites doch nicht ohne Einseitigkeit und Parteilichkeit dargelegt hat, haben wir bereits gesehen. Namentlich sein Auftreten in der Kirche des Hydatius zeugt durch die That gegen seine vorgebliche Friedfertigkeit.

Die Vorwürfe gegen seine und seiner Genossen Lehre rechtfertigt Prisc. durch Verweisung auf das unverbrüchlich festgehaltene Symbolum, welches verschiedene Stufen gestatte, ohne die Vollkommenheit von Allen zu verlangen (35, 24 sq.). Auf Grund dieses Symbolums legt er (37, 18 sq.) der Taufe 'in nomine patris et filii et spiritus sancti', nicht 'in nominibus', eine Beziehung auf die unteilbare Gottheit bei im unionitischen Sinne des 'unus deus trina potestate venerabilis' und verurteilt auch hier eine Reihe von Häresien, obenan die Arianische nebst dem Verwandten Photinus,

dann kurz die Patripassianischen Häretiker, (zu welchen er wohl gerechnet werden durfte), ferner die Ophiten, die wiederholten Taufen der Novatianer. Zu der letzten Angabe stimmt die Versicherung, dass er das Unheil dieser Secten nur von Hörensagen kenne (39, 5 ex fabulis vulgi). Vollends ereifert er sich auch hier gegen die Manichäer, mit welchen man ihn zusammengestellt hatte. Dieselben will er (39, 8 sq.) nicht einmal als Häretiker gelten lassen, sondern für reine Götzendiener, Knechte von Sonne und Mond erklären.

Gegen Prisc.'s Versicherung seines katholischen Glaubens musste freilich der Gebrauch apokryphischer Schriften Verdacht erregen. Daher p. 41, 21 sq.: Nam si et de scribturis quibusdam, quas Hydatius de armario suo proferens in calumniosas fabulas misit, quaeritur de nobis sententia, id nobis cordi est et semper fuit, ut omnia in scribturis sub cuiuslibet apostoli, profetae, episcopi auctoritate prolatis, quae Christum deum dei filium profetant aut praedicant et consentiunt canoni, evangeliis vel profetis, non posse damnari; quae autem contra canonem et contra fidem catholicam sentiunt vel loquuntur, cum omnibus doctoribus discipulisque damnanda etc. Den Gebrauch apokryphischer Schriften leugnet also Prisc. gar nicht, sucht ihn aber zu rechtfertigen durch deren Übereinstimmung mit dem Kanon. Und doch kann er es auch vor dem Papste nicht verschweigen, dass diese Schriften auch Häretisches, also dem Kanon und dem katholischen Glauben Widersprechendes enthielten, p. 42, 9 sq.: Nec enim nos damnari debemus, qui catholici sumus, si scribturas de deo loquentes secundum se haeretici falsaverunt, de quibus et ipse Hydatius, qui se minus purgans infamari per haec mavult quos metuit audiri, in concilio Caesaraugustano sic ait: Damnanda damnentur, superflua non legantur.

Dass Hydatius in dem Concil zu Saragossa ein Verhör der Priscillianisten gefürchtet haben sollte, ist eine offenbare Unterstellung. Hatte damals aber Papst Damasus

geschrieben, ne quid in absentes et inauditos decerneretur (36, 23. 24), so war er inzwischen genauer unterrichtet. Und wenn er auch dem Gegner nicht alles glaubte, so konnte ihn doch die Eingabe Priscillian's selbst doch wohl veranlassen, die Priscillianisten nicht einmal vorzulassen. Wir sind fern davon, das leidenschaftliche und gehässige Verfahren der Gegner irgendwie zu billigen, können aber durch die neuentdeckten Schriften Priscillian's nur bestärkt werden in der Überzeugung, dass er keineswegs die reine, verfolgte bis zur Hinrichtung Unschuld darstellt und in der Lehre einen thatsächlichen Zusammenhang mit gnostischer und manichäischer Häresie darbietet.

II.

Nachträgliches zu Christ's Behandlung der griechischen Patristik.

Von

Dr. Johannes Dräseke.

(W. Christ, Griech. Litteraturgeschichte. 2. Aufl. München 1890. 8°).

Die Befürchtung, welche ich in der Nachschrift zu meinen „Paralipomena Christiana" (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXIV, S. 109—112) aussprach, ich möchte als Mahner und Verteidiger des guten Rechtes der griechischen Patristik innerhalb der Gesamtdarstellung des hellenischen Schrifttums, als eines notwendig zu demselben gehörenden Gliedes (a. a. O. Bd. XXXIII, S. 185—206), für die zweite Auflage von Christ's Griechischer Litteraturgeschichte zu spät gekommen sein, hat sich, was den leitenden Grundgedanken meiner Ausführungen angeht, als begründet erwiesen.

Christ hat sich in der 2. Aufl. seines Werkes in erfreulicher Weise bemüht, die gröbsten von mir gerügten Verstösse zu beseitigen und die am zuletzt genannten Orte gegebenen Hinweise auf zuvor von ihm nicht beachtete patristische Werke sowie patristisch-philologische Schriften zu berücksichtigen, zum Teil auch zu verwerten, obwohl es bei diesem Versuche nicht ohne neue Anstösse abgegangen ist. Aber in der Hauptsache ist er leider bei seiner früheren Auffassung geblieben. „Zu einer tiefergreifenden Änderung der ganzen Anlage“, sagt er in der Vorrede zur 2. Aufl. S. VIII, „wie sie von Herrn Crusius und Dräseke gewünscht wurde, habe ich mich nicht entschliessen können. Namentlich musste ich, wollte ich nicht meiner ganzen Auffassung von der Stellung des Hellenismus zu den neuen Ideen des Christentums untreu werden, die Verweisung der christlichen Schriftsteller in den Anhang aufrecht erhalten“. Der a. a. O. von mir zurückgewiesene Standpunkt Christ's beruht auf dem Nützlichkeitsgrundsatz, wonach die Beschäftigung mit den Kirchenvätern und ihre Durchforschung auf solche unter ihnen zu beschränken ist, aus denen man irgendwelchen unmittelbaren Nutzen für die Altertumswissenschaft schöpfen kann. Diesem bedauerlicher Weise schon von Fr. Aug. Wolf aufgestellten Grundsatz gegenüber hat vor allen Bernhardy — ich bemerke dies nachträglich zu meinen Worten a. a. O. S. 187 — auf das Brachliegen grosser fruchtbarer Gebiete des griechischen Schrifttums, insbesondere auf die Vernachlässigung der Kirchenväter aufmerksam gemacht und die unter ihnen durch klassische Bildung hervorragenden, die beiden Gregorios, Basileios und Johannes Chrysostomos wegen ihres Geistes und der Macht des Ausdrucks, im Vergleich zu den zeitgenössischen Sophisten, gebührend gewürdigt (Grundr. der griech. Litt. I, 4. Bearb., S. XIV; S. 650; II, 2, 3. Bearb. S. XI). Wenn ich zu den früher schon genannten Forschern, die meine Auffassung vertreten, noch Jemand hinzufügen sollte, so möchte ich Windelband anführen,

der im 5. Bande des Handbuchs der klassischen Altertumswissenschaft (Geschichte der alten Philosophie) innerhalb der hellenisch-römischen Philosophie die patristische Philosophie, unter Begründung dieses seines Verfahrens (S. 317 f.), als einen notwendigen Bestandteil jener wenigstens in allgemeinen Umrissen in seine Übersicht zieht (S. 317—326), wenn er auch, bei Origenes stehen bleibend, den weiteren Einfluss des Platonismus sowohl als des Neuplatonismus auf die Kirchenväter übergeht. Besonders ist hier aber Ehren halber Bursian zu nennen und sein Standpunkt und die Weite seines Blicks in seiner „Geschichte der klassischen Philologie in Deutschland" (München 1883) hervorzuheben. Dieses Werk ist es, von welchem ein Beurteiler im Lit. Centralbl. (1884, Sp. 318) mit Recht rühmt, dass unter den grossen Vorzügen desselben die Unbefangenheit, mit welcher auf den aus der Beschäftigung mit der Patristik für die klassische Philologie zu erwartenden Gewinn hingewiesen werde, die vollste Anerkennung verdiene.

Mag nun auch manche Ausstellung, die ich a. a. O. gemacht, von Christ beherzigt sein, die letzten in der Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXIV, S. 109—112 ausgesprochenen Wünsche haben von ihm für die zweite Auflage nicht mehr berücksichtigt werden können. So ist denn das meiste hier Aufgezeigte, aber auch vieles von dem, was an erster Stelle verzeichnet war, stehen geblieben; ich empfehle dessen Berücksichtigung dringend für eine folgende Auflage. Zu diesem und jenem Stücke sei noch eine Bemerkung gestattet, auch früher nicht Berücksichtigtes möge im Vorbeigehen gestreift werden. Ich werde mich möglichst kurz fassen.

S. 661 2. Aufl. = S. 585 1. Aufl. werden die „sogenannten Orakel des Zorraster" erwähnt (soll heissen Zoroaster; S. 585 1. Aufl. stand wenigstens dem Namen nach richtig „die chaldäischen Orakel"), welche aus den Kreisen der chaldäischen Astrologen stammen sollen. Ich hob schon (a. a. O. S. 110) hervor, dass in eben jenen Orakeln

die Astrologie geradezu verworfen wird. Vgl. die fälschlich sogen. Oracula Zoroastris, Ausgabe von Clericus an Th. Stanleii Hist. Philos. Oriental., Amst. 1690, Vs. 281—288 (besonders Vs. 257) und Cleric. Not. zu Vs. 281. So werden auch S. 697 Anm. 1 fälschlich „die erhaltenen *λόγια Ζωροάστρου*“ statt *λόγια Χαλδαϊκά* angeführt. Erstere Benennung ist aber erst durch Plethon und Ficinus aufgekommen, vgl. was C. Thilo Commentat. de coelo empyreo P. I. Hal. 1839, S. 5 wider jene falsche Aufschrift erinnert. Die S. 697 in den litterarischen Nachweisen erwähnten „astrologischen Orakelsprüche“ hat es niemals gegeben.

S. 124 = S. 109 findet sich *σκόλια μέλη*, was vermutlich *Σκόλια* oder *σκολιὰ μέλη* heissen sollte, desgl. Anm. 4 = 3: *σκολιόν* statt *Σκόλιον*.

S. 260 = S. 233 „Humbug des Traumschlafes“. Humbug ist kein wissenschaftlicher Ausdruck für Trug, und statt „Humbug des Traumschlafes“ sollte es heissen „Trug des Traumorakels“ oder „Tempelschlafes“, denn „Traumschlaf“ ist widersinnig. Über Traumorakel und Tempelschlaf vgl. C. Fr. Hermann's Lehrbuch der gottesdienstlichen Altertümer der Griechen § 41, wo zu ersehen, dass der Tempelschlaf nicht unbedingt Trug gewesen.

S. 630 = S. 557 führt Christ an: „Kommentierte Ausgabe [des Longinos] mit den Noten der Früheren (Toup, Ruhnken, Larcher) von Reiske 1809“ statt Weiske. Statt Larcher, der nur den Archetyp. Paris. für Toup verglichen, war vielmehr Bast zu nennen; vgl. die Ausg. von Weiske S. 634—651.

S. 741 = S. 647 wird von Basileios gesagt: „am beachtenswertesten ist die Rede an die studierende Jugend über den aus der Lectüre der klassischen Autoren zu ziehenden Gewinn“, wobei wieder das früher gerügte, einseitige Gewichtlegen auf den Nutzen in der Beurteilung der Kirchenväter sich geltend macht. Die Ausgabe jener Schrift des Basileios von Sinner im Nov. SS. PP. Graecor. Delectus,

Paris. 1842, S. 5—24 (einschliesslich der bibliogr. Bemerkg. S. 2 und der Adnotatio S. 25—36) scheint dem Verfasser ebenso entgangen zu sein, wie das, was von A. Jahn (Zeitschr. f. d. Altertumswiss. 1843, S. 1012—1020, Neue Jahrb. f. Philol. u. Pädag. 1847, Bd. 49, S. 371—425 und Archiv f. Philol. u. Pädag. Bd. XIII, Heft 3, S. 455—473) zur Kritik und Erklärung der Schrift geleistet ist und einen vollständigen Commentar bildet. Verwiesen wird auch hier wieder auf desselben Gelehrten „Basilius M. platonizans" (Bern 1838), wo es natürlich heissen muss „Basilius M. plotinizans". Unerwähnt bleiben übrigens hier, auch in der 2. Aufl., die Krabinger'sche Übersetzung von Homilien des Basileios (Landshut 1829), mit wertvollen philologischen Anmerkungen, die Auswahl von Homilien und Briefen in Sinner's SS. PP. Gr. Delect. mit eben solcher Adnotatio, und die Animadvers. in S. Basilii M. Opp. I. ed. A. Jahn (Bern 1842).

S. 741 = S. 648. In dem Schriftennachweis zu Gregorios von Nyssa fehlen die philologisch gediegenen Krabinger'schen Ausgaben der Schriften: Oratio catechetica (nebst Oratio funebris in Meletium), München 1838, und De precatione, Landshut 1840, sowie die zwei Reden bei Sinner, a. a. O. S. 81—132 nebst Adnotatio, aus welcher u. a. ersichtlich ist, dass der grosse Philologe Casaubonus und ein Hemsterhuys den Nyssener Gregorius philologischer Beachtung für würdig befunden haben.

S. 742 = S. 648 kehrt die von mir schon erstmalig a. a. O. S. 200 f. gerügte Bevorzugung der zwei λόγοι στηλιτευτικοί des Gregorios von Nazianz wieder. In den ebendaselbst verzeichneten Schriften zu Gregorios von Nazianz fehlen die zahlreichen, philologisch erläuterten Auszüge aus dessen Schriften in Sinner's Delectus; desgl. der gelehrte Commentator der Reden des Nazianzeners, Elias der Kretenser, der die vielfachen Bezugnahmen derselben auf das klassische Altertum nachweist (s. Eliae Metropolitae Cretae Commentarii in S. Gregorii Nazianzeni

Orationes XIX, herausgeg. von A. Jahn in der Migne'schen Bibliotheca PP. Graeca t. XXXVI); und die grundlegende Untersuchung Patzig's De Nonnianis in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentariis (Leipzig 1890; Progr. Nr. 534).

S. 743 = S. 649 sagt Christ von Chrysostomos: „Seine Reden und Briefe haben fast gar keine Berührung mehr [2. Aufl.: wenig Berührung] mit der griechischen Litteratur". Als wenn die Reden des Chrysostomos nicht schon an und für sich die klassischen Vorzüge hätten, welche Montfaucon und Bernhardy mit Recht an ihnen rühmen. Dass übrigens Chrysostomos, nach einer von Aldus Manutius mitgeteilten byzantinischen Überlieferung, den Aristophanes fleissig gelesen und nachgeahmt hat, geht schon aus dem Gebrauche seltener aristophanischer Worte, wie z. B. *σωματῶ* (verbunden mit *σφριγῶ*) unwidersprechlich hervor, was auch Andere dagegen gesagt haben. Vgl. die Anmerkungen zu De sacerdotio ed. Leo (Leipzig 1834), S. 218, n. 10 und Sinner im Delectus S. 190, der wahrscheinlich geistliche Censur gescheut hat.

S. 746 = S. 643 Anm. 5 vermisst man neben Dindorf's Epiphanios-Ausgabe (Leipzig 1859), welche Christ anführt, die bahnbrechende Ausgabe von Öhler in dessen Corpus haereseolog. (Berlin 1859—61) samt den — von Diels in den Doxogr. Gr. S. 175 als „utilissimae" bezeichneten — Symbolae in Epiphanii Panaria von A. Jahn.

Wenn S. 745 unter dem Titel „Polemische Schriften" die betreffenden Männer spöttelnd als „Streiter im Herrn" bezeichnet werden, so ist das nicht schön. Leider wird jedoch nicht unterschieden zwischen denjenigen, deren Schriften nach aussen gerichtet sind, und solchen, die innerhalb der Kirche Irrtümer bekämpfen. Unter den letzteren fehlt der platonisch hochgebildete Eustathios von Antiochia, von dessen Schrift wider Origenes wir A. Jahn eine schöne Ausgabe verdanken, die in Harnack's

und O. von Gebhardt's „Texten und Untersuchungen“ II, 4 (Leipzig 1886) erschienen ist. Neu hinzugekommen ist an derselben Stelle „Apollinarios von Laodicea, gelehrter Theologe und gegnerischer Zeitgenosse des Athanasios“ mit der zugehörigen Anmerkung: „Dass die zwei gegen Apollinarios gerichteten Schriften *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως λόγος κατὰ Ἀπολλιναρίου* und *δεύτερος λόγος κατὰ Ἀπολλιναρίου* nicht wirklich von Athanasios herrühren, sucht Joh. Dräseke, Patrist. Unters. 169—207 zu erweisen“. Dass von einer Gegnerschaft des Apollinarios gegen Athanasios gar keine Rede sein kann, brauche ich an dieser Stelle hoffentlich nicht zu beweisen. Ich habe über das freundschaftliche Verhältnis beider Männer oft genug an andern Orten geredet und werde es in meinem demnächst erscheinenden Werke „Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften“ noch einmal thun. Auch den Hinweis auf meine Patrist. Untersuchungen in der Anmerkung halte ich für sehr oberflächlich, denn von einem blossen „zu erweisen suchen“ kann wiederum nicht die Rede sein, sondern für jeden, der meinen Ausführungen aufmerksam folgt, ist erwiesen, dass jene beiden fälschlich Athanasios beigelegten Schriften nicht von diesem verfasst sein können, weil sie — um nur einen Grund anzuführen — auf Schriften des Apollinarios Bezug nehmen, die erst nach Athanasios' Tode geschrieben sind: Thatsachen, die von zuständigen Beurteilern meines Werkes unumwunden anerkannt worden sind.

Für die S. 750 kurz gestreifte Dionysios-Frage hatte ich Christ (a. a. O. S. 111) auf A. Jahn's „Dionysiaca“ verwiesen, eine Mahnung, der er durch eigenes Zugreifen für die 2. Aufl. zuvorgekommen ist. Aber merkwürdiger Weise wird von dieser Schrift S. 750, Anm. 2 behauptet, sie bespreche „die sprachlichen Nachahmungen“, „ohne das Verhältnis zu Proklos in's Klare zu bringen“. Man fragt erstaunt: Welche Nachahmungen? Nach dem Zusammenhange und den Textworten muss, wer die „Dionysiaca“

nicht kennt, glauben, es handle sich dort um Nachahmungen des Proklos bei Dionysios, und die „Dionysiaca" besprächen das Verhältnis zu Proklos in unklarer, ungenügender Weise. Bekanntlich ist aber die Aufgabe dieses Werkes vielmehr die, das sprachliche und sachliche Verhältnis des Dionysios zu Platon nachzuweisen und zu erörtern. Was soll man zu einem Urteil sagen, das aus gänzlicher Unkenntnis des Zwecks der Schrift geflossen ist? Wenn endlich Christ in derselben Anmerkung sich von mir wegen seiner Hipler's Ergebnisse in der Dionysios-Forschung ablehnenden, „indess auf keinen Geringeren als Döllinger sich stützenden Haltung zu Hipler's Hypothese" als herzhaft ausgescholten bezeichnet, so will ich mit ihm über letzteres nicht rechten, sondern lieber nach einem Belege aus einer Schrift von Döllinger fragen, den man hier gerade vermisst. In des Genannten Akad. Vorträgen (1. Bd. 1888, S. 163—186: „Einfluss der griech. Literatur und Kultur auf die abendländ. Welt im Mittelalter") sollte man wegen des mächtigen Einflusses, den die Schriften des Dionysios auf das Abendland ausgeübt haben, am ehesten ein Urteil über diesen weitwirkenden Schriftsteller erwarten; derselbe ist jedoch dort gar nicht genannt. Hipler seinerseits erwähnt in seinem gründlichen Aufsatz über Dionysios (Kirchenlexikon, Bd. 3, Sp. 1789—1796) mit keinem Worte einen Widerspruch von Döllinger gegen seine Ansicht, was er, als gewissenhafter Gelehrter, kaum gethan hätte, wenn ihm ein solcher bekannt gewesen wäre. Sollte Christ mit arger Zeitwidrigkeit sich auf Döllinger's „Geschichte der christl. Kirche" (1833—35) oder auf dessen „Lehrbuch der Kirchengeschichte" (1836—38) beziehen? Hier wäre mir Aufklärung erwünscht.

Zum Schluss dieser Bemerkungen mögen die noch heute beherzigenswerten Worte stehen, welche J. G. Krabinger, dieser ebenso wackere Philologe als Patristiker, am Schlusse seiner im Jahre 1853 gehaltenen akademischen Festrede über „Die klassischen Studien und ihre Gegner"

(S. 20) gesprochen hat. Er nennt zuvor dort das Väterschrifttum einen „Zweig der Litteratur“, welcher viele und gründliche Vorkenntnisse erfordert und noch nicht so bearbeitet ist, wie er es verdient“, und fährt dann also fort: „Das Studium der Kirchenväter aber ist nicht bloss für Theologen von höchster Wichtigkeit, sondern auch den Philologen und Geschichtsforschern, die sich vom gesamten Altertum eine genaue und umfassende Kenntnis verschaffen wollen, unentbehrlich“. „Darin sollte uns das Beispiel eines Petrarca, Scaliger, Bentley, Hemsterhuys, Valckenaer, Ruhnken, Wyttenbach, Alex. von Humboldt, Johannes von Müller, Niebuhr u. A. vorleuchten“.

III.

Die Lippowaner.

Von

D. G. Frank in Wien.

Bei der letzten Volkszählung in Österreich kam unter der Rubrik „Glaubensbekenntnis“ auch die Bezeichnung „lippowanisch“ vor. Es wurde gefragt: wer sind die Lippowaner? Die Theologen schlugen ihre Symboliken nach bis herauf zu Gass und Hermann Schmidt, und fanden keine Antwort. Herzog's Realencyklopädie, die mancherlei Kirchenlexika, selbst der Perthes'sche Polyhistor enthalten den Namen nicht [1]). Doch nur der Name, nicht die Sache oder Secte ist den deutschen Theologen fremd. Lippowaner, die Abkürzung von Philippowaner, ist in Österreich und den Balkanstaaten die althergebrachte Be-

[1]) Auch nicht die soeben erschienene anonyme Schrift: „Die russischen Sektierer“. Leipzig 1891.



zeichnung für Philipponen. Sie haben diesen ihren Sectennamen von dem Führer bei ihrer Auswanderung aus Russland, dem Strelitzen Wassilijew Photius, dessen Mönchsname Philipp war. Die Orthodoxen nannten ihn Pustoswiat, d. i. den Wüstenheiligen. Den Lippowanern freilich selbst gefällt es, gleich den Rosenkreuzern in die Ehrwürdigkeit des fernen Altertums zurückgreifend, ihren Namen vom heiligen Apostel Philippus herzuleiten, dessen Glaubenssätzen sie zu folgen vermeinen.

Wie bekannt, ist das russische Sectenwesen entstanden infolge der durch den Patriarchen Nikon vorgenommenen Verbesserung der im Verlaufe der Zeit durch schlechte Abschriften und Übersetzungsfehler verdorbenen liturgischen Bücher (des μηναῖον, ὀκτωηχος, der Trioden u. s. w.). Ein bereits 1506 über Auftrag des Knjazen (d. i. Fürsten), Vassilij IV. unternommener Verbesserungsversuch war an der Traditionsseligkeit der Massen gescheitert, und hatte seinem Urheber Maksim dem Griechen Verbannung gebracht. Auch zwei andere Revisionsversuche, auf Befehl des Czaren Iwan Wassiljewitsch 1551 und später über Anreguug des russischen Patriarchen Joseph (1642—52), zudem nur auf Grund russischer Handschriften ausgeführt, schlugen fehl. Endlich beschloss eine von Czar Alexei Michailowitsch 1654 einberufene Synode die Correctur der russischen Kirchenbücher nach den griechischen Texten und alten slavischen Handschriften. Der Patriarch Nikon nahm auf Grund von 700 teils vom Berge Athos teils aus dem Orient requirirten Codices die Verbesserung kräftig in die Hand. Sie fand den Beifall der orthodoxen Patriarchen des Orients. Aber unwillige Priester und durch sie aufgestachelte Laien verweigerten den berichtigten Kirchenbüchern, als in's Häretische verdreht, die Anerkennung. Nikon verhängte über die Widersetzlichen Entsetzung und Verbannung. Nikon selbst, als er, mit dem Czar verfallen, eigenmächtig den Patriarchenstuhl verliess, traf dasselbe Schicksal. Eine 1666 einberufene Synode

hat ihn entsetzt (er starb in der Verbannung 1681) [1]), jedoch seine verbesserten Kirchenbücher für orthodox erklärt und deren Gegner mit dem Anathem belegt. Die Raskolniken (Schismatiker) oder Starowierzi (Altgläubige), wie sie sich selbst nannten, erklärten nunmehr den Patriarchen und seinen Klerus für Werkzeuge des Teufels, die orthodoxe Kirche für die Kirche des Antichrists, ihre Sacramente für unrein. Der drohenden Waffengewalt gegenüber verschanzten sie sich im Kloster Sclowetzk auf einer Insel des weissen Meeres und zettelten, mit den Strelitzen vereint, einen Aufstand in Moskau an. Mit Gewalt unterdrückt, zerstreuten sie sich in die entlegenen Provinzen Russlands und in die angrenzenden Länder. Die Auswanderer, welche der Führung des oben genannten Philipp folgten, das eben sind die Lippowaner. Die russischen Schismatiker werden in Rumänien insgesamt mit diesem Namen bezeichnet[2]). Eine Karawane wanderte in das polnische Lithauen, von wo ein Teil nach Ostpreussen zog[3]), eine andere in die Moldau und Bessarabien, wovon ein Teil in die Bukowina kam, bevor noch dieses Land zu Österreich gehörte[4]). Ein Patent Kaiser Joseph's II.

---

[1]) Gass, Nikon [in Herzog's N. E. 2. A. X, 577].

[2]) Das derzeit schwer zu beschaffende Hauptwerk über die Lippowaner führt den Titel: „Lipovenismmula adica Schismaticii seu Rascolnicii si ereticii ruseçci. Dupre autori rusi si izvore nationali romane de episcopulu Dunarei-de- Josu Melchisedek" (Der Lipowanismus, d. h. die Schismatiker oder Raskolniken und russischen Häretiker. Nach russischen Autoren und national-rumänischen Urkunden vom Bischof der unteren Donau Melchisedek). Bucuresci 1871. Melchisedek ist jetzt Bischof in Roman.

[3]) Siehe über dieselben Rheinwald's Repertorium 1838. Bd. XXII, S. 270: „Die Philipponen in Ostpreussen".

[4]) Demeter Dan (gr. or. Pfarrcooperator in Juzinez), Die Lippowaner in der Bukowina. Czernowitz 1890. Diese aus Melchisedek und russischen Quellen geschöpfte Schrift ist hauptsächlich für die obige Darstellung benutzt worden. F. A. Wickenhauser, Moldauisch und russisch Kimpolung und die Einwanderung der Lippowaner. Czernowitz 1891.



vom 9. October 1783 gestattete den zwei nach Wien gekommenen Deputirten der am schwarzen Meere wohnenden „Altgläubigen“ Alexander Alexiew und Nikofor Larion und den durch sie vertretenen Gemeinden die Ansiedelung in Österreich unter Zusicherung des vollkommen freien Religionsexercitiums, einer zwanzigjährigen Steuerfreiheit und Befreiung vom Militärdienste. Familienweise mit ihrer Pfarr- und Klostergeistlichkeit eingewandert, gründeten diese „Christen des altgriechischen Ritus“ vier grosse Ansiedelungen (in Warnitza, Fontina-alba, Hliboka, Climoutz).

Die Lippowaner der Bucowina zerfallen in einen priesterlosen Zweig (bezpopowscina in Climoutz und Mechindra), und in einen zahlreicheren und massvolleren priesterlichen (popowscina) in Fontina-alba. Jene, vermeinend, das wahre Pristerthum sei seit Nikon's Zeit in den Himmel entrückt, lassen ihre Gottesdienste durch einen Presbyter, Nahtawnik (d. i. Lehrer) oder Ustawscik (d. i. Vorsänger) genannt, verrichten. Nur Taufe, Busse und Beichte sind bei ihnen Sacramente. Die Sündenvergebung steht allein Gott zu. Die Stelle der Messe vertreten Morgen- und Abendandachten. Den priesterlichen Lippowanern wurde über wiederholtes Bitten von Kaiser Ferdinand unter dem 6. September 1844 gestattet, einen Erzbischof oder Bischof ans dem Auslande zu bringen, damit eine episcopale Succession und regelrechte Priesterweihe eintrete. Sie beriefen, unter Zusicherung eines Jahresgehaltes, von 500 Ducaten, den Exmetropoliten von Sarajewo Ambrosie Popowicz in Constantinopel. Nachdem er sich von der orthodoxen Kirche losgesagt, erfolgte seine Salbung nach dem lippowanischen Euchologion durch den Jeromonach Jeronim am 28. October 1846. Von der russischen Regierung verklagt wegen für Russland vollzogener Bischofs- und Priesterweihen wurde dieser „Erzbischof von Fontina-alba und Metropolit aller altgläubigen Christen“ nach Cilli in Steiermark verbannt, wo

er 1863 starb. Sein Amtsnachfolger wurde Kyril Timofiew († 1876). Der derzeitige „Metropolit aller Lippowaner der ganzen Welt“ ist der frühere Priester in Braila Agen, unter seinem Mönchsnamen Athanasie. Die priesterlichen Lippowaner bezeugen ihren Bischöfen, dass sie ein rauhes Klosterleben führen, ihre Tage hinbringen mit Fasten und Beten und höchstens 6 Stunden schlafen. Wer zu ihrer „Lebensreligion des wahren Glaubens“ übertreten will, muss verfluchen Alle, welche den Namen Jesus „Jisus“ (wie die orthodoxen Russen thun), und und nicht „Jsus“ (wie die Lippowaner wollen) schreiben[1]), welche das zweifache Hallelujah verdreifachen, welche das dreimalige Untertauchen bei der Taufe für überflüssig erklären, welche sich mit fünf, statt, wie Christus, mit zwei Fingern bekreuzigen und segnen, welche das lateinische Kreuz (mit 2 Balken und 4 Enden) anbeten, welche die Gegenwart des Leibes Christi im blutlosen Opfer leugnen, welche an den Sonnabenden und Sonntagen des grossen Fastens Milch und Eier essen, welche der unkeuschen Sitte des Bartscheerens huldigen, endlich alle von den heiligen ökumenischen Synoden abweichenden bekannten und unbekannten Häretiker.

Die gemeinsamen Eigenthümlichkeiten der Lippowaner bestehen in einer Reihe Negationen. Sie verwerfen Geburts-, Trauungs- und Todtenregister als eine der Tradition der altgläubigen Kirche widerstrebende Neuerung. Sie verwerfen die Kuhpockenimpfung, weil ihre religiösen Grundsätze jede Vermischung mit thierischen Stoffen verbieten. Auch hätten Fasten und Reinlichkeit zur Folge gehabt, dass bei ihnen — obwohl Blatternarbige nicht zu den

---

[1]) Die russischen Polemiker nennen die lippowanische Form „Jsus“— nicht „Jssus“, wie Gass in seiner „Symbolik der griechischen Kirche“ S. 436 schreibt — „den Ohren“ gleich. Das soll doch wohl nur heissen, dass dieselbe leichter in die Ohren falle, gefälliger, aber unrichtig sei.

Seltenheiten gehören — noch niemand an den Blattern gestorben sei. Sie verwerfen die Aerzte, weil sie die Krankheiten für göttliche Heimsuchungen, ihre Heilung durch menschliche Kunst sonach für unmöglich halten. Sie verwerfen den Eid nach der Weisung des heiligen Evangeliums „eure Rede sei ja, ja und nein, nein." Sie verwerfen den Kriegsdienst, weil ihre Religion ihnen verbiete, gegen Jemanden die Waffen zu ergreifen [1]). Sie verwerfen metallene Kreuze und dulden nur hölzerne (mit Blech eingefasst), in Erinnerung an das hölzerne Kreuz Christi. Sie verwerfen Theater, Tabak, Kaffee und Thee. Sie sträuben sich gegen die Viehzählung, meinend, dass jeder gezählten Kuh das Euter verdorre und die Milch versiege. Da sie Andersgläubige für unrein halten, so reinigen sie, falls es nicht gelang, vorher einen Teppich hinzubreiten, die Bank, auf der ein Fremder gesessen, Die Hauptbeschäftigung der Lippowaner in der Bukowina. deren Seelenzahl nicht volle 3000 beträgt, ist die Obstcultur.

IV.

Das Johannes-Evangelium und die Synopsis.

Von

J. A. M. Mensinga, emer. Prediger in Flensburg.

Von den Eigentümlichkeiten, durch welche das vierte Evangelium sich von den synoptischen unterscheidet ist eine der am meisten ins Auge und noch mehr ins Ge-

---

[1]) Sie werden zwar in Folge der allgemeinen Wehrpflicht jetzt gleichfalls assentirt, aber zur Schonung ihrer religiösen Gefühle doch nicht zur eigentlichen Waffenführung verhalten, sondern dem nichtcombattanten Theile des Heeres zugetheilt.

wicht fallende die Jesu zugeschriebene Weltflucht („Weltfeindschaft“ wäre zwar richtiger, wir wollen aber glauben, dass der Verfasser sie nicht gemeint hat).

Schon die Wortstatistik zeigt bestimmt den Unterschied. „Welt“ wird hier mehr als zwanzig Mal in feindseliger Bedeutung Jesu in den Mund gelegt, bei den Synoptikern gar nicht; das Wort ist dem Verfasser so geläufig geworden, dass er es auch in allgemeinem Sinn häufig anwendet; ein Zeichen, dass da, wo es in jenem andern Sinn vorkommt, die ganze an Jesus bekannte Menschheit, nicht bloss ein Teil derselben gemeint ist. — Da Jesus es so häufig in dem Mund hat, auch schon früher 7, 7. 8, 23, so deutet es nicht auf eine augenblickliche Anwallung von Missmut oder Missstimmung, sondern auf eine durchgängige Stimmung des Gemütes. Und zwar merklich! Pessimismus, Verdruss an der Menschheit, Alles was ihn umgab, schien ihm feindselig gegen ihn zu sein. Es geht so weit, dass er mehrmals zu erkennen giebt, zu glauben, dass sie von dem „Fürsten dieser Welt“ beeinflusst und geführt werden. — Ich wiederhole hier ausdrücklich, dass es nur dasjenige ist, was der Verfasser Jesu zuschreibt.

Es ist nicht bloss dieses Wort „Welt“ allein. Das ganze Bild, welches Joannes von dem Leben Jesu giebt, ist Contrast gegen die Schilderung in der Synopsis. Hier ist Jesus Optimist in der schönsten Bedeutung des Wortes. Um es in seiner vollen Schönheit zu fassen, muss man, weil unser Sinn durch die unzähligen Wiederholungen abgestumpft ist, es nochmal lesen, als ob man es zum ersten Male läse, sich in dasselbe vertiefen, als ob man vor einem figuren- und detailreichen Gemälde, meinetwegen vor der van-Eyk'schen „Anbetung des Lammes“ stände und sich in dasselbe versenkte (s. Anmerk. am Schluss dieses Aufsatzes).

Es existirt in der ganzen alten und neuen Litteratur keine Biographie (kürzer), in welcher der Verfasser sich so sehr bemüht, alle liebenswürdigen Züge seines Helden zu sammeln und ins Licht zu stellen. Namentlich hat

Lucas sich bestrebt, seine Vorgänger darin noch zu übertreffen. Es ist hier der Optimismus, in seinen besten, die Humanität in ihren edelsten lieblichsten Formen: Liebe zu allen, Glauben an die Menschheit, an ihre unvergängliche Güte, an ihre unverlierbare Besserungsfähigkeit. Ich bitte die Leser, ihr Gedächtnis anzustrengen, und sich vor den Geist zu rufen diese fast ermüdende Menge von grossen und kleinen Zügen. Ich greife einige heraus: die Kindersegnung, diese bei allen drei, (dass der sonst so gern malende Lucas den lieblichen, malerischen Schluss bei Marcus nicht übernommen hat, muss eine eigene Ursache haben); die reuige Sünderin, Cap. 7 V. 37; der bussfertige Schächer am Kreuz; von den Gleichnissen der verlorene Sohn und namentlich der barmherzige Samariter; — dann bei allen drei, der Verkehr mit Zöllnern und Sündern", bei Lucas mit dem Tadel der Pharisäer: „er ist ein Fresser und „Weinsäufer" köstlicher Contrast gegen die johanneische Weltflucht, zugleich ehrendes Zeugnis für die gesunde, nicht so wie bei jenen durch Überfrömmigkeit verdorbene Vernunft Jesu. Dann die freundliche Hülfe an Kranke und Gebrechliche jeder Art, auch unglückliche Wahnsinnige, die ihm scharenweise zuströmten, wenn es in Wirklichkeit auch nur liebevolles Wort und Segnung gewesen ist, an dessen Kraft und Efficacität die Leidenden glaubten. Man muss hier nicht fragen, nach voller historischer Glaubwürdigkeit; der Evangelist fand sie vor in der Tradition und benutzte sie als Staffage für sein grosses Gemälde.

Ist es Wunder, dass ein Unbeteiligter, der in Galiläa selbst von Augen- und Ohrenzeugen diese Tradition kennen lernte (Flavius Josephus), von Jesus schreibt: „ich weiss nicht, ob es erlaubt ist, diesen Weisen einen Menschen zu nennen?

Von dem Allen nichts oder fast nichts in dem vierten Evangelium. Wohl giebt der Verfasser Jesu ein warmes Herz für Freundschaft gegen einzelne specielle Freunde, aber jene weitherzige Menschenliebe niemals. Dass in einem so kalten Gemälde auch keine Heilungen von Wahn-



sinnigen (Teufelaustreibungen) vorkommen, ist nicht zu verwundern, man braucht gar keine andere Ursache zu suchen. In der That, es giebt keine Stelle wo sie mit Schick und Fug angebracht hätten werden können; sie passten nicht in den Rahmen. — — Erst gegen das Ende Cap. 17, wo Jesus das Angesicht dem Himmel zugewendet hat, wird er warm; oder ist es eigentlich bloss das mit verklärtem Auge geschaute, aus dem Himmel, wo er bald hineingehen wird, ihm zuströmendes Licht?

Woher nun diese Kälte und namentlich dieser Pessimismus gegen die Welt in diesem Evangelium, gegenüber den drei so lieblichen, so warmen synoptischen?

Die Geschichte erklärt es:

Als die Christianer sich zu einer eigenen, geschlossenen Religionsgesellschaft constituirt hatten, unterlagen sie dem Verhängnis, dem alle separatistische Secten unterworfen gewesen sind, alte und neuere, der Neigung zur Exclusivität. Noch heute nennen die Mormonen sich selbst: „Heilige", alle andern, „Heiden, "wenn auch Christen.

Daher dass die „Weltflucht" schon in den apostolischen Briefen häufig genug vorkommt. Am prägnantesten ist diese Neigung gezeichnet in der Stelle 1 Joh. 5 V. 19 „Wir wissen, dass wir von Gott sind", und die ganze Welt „liegt im Argen"! — Sie müssen mit diesem geistlichen Hochmut, wie brüderlich liebevoll auch unter einander, doch in dem Umgang mit anderen unangenehm gewesen sein; wohl hatte Clemens (Romanus) Ursache, sie in seinem ersten Brief an die Corinther, so eindringlich und ausführlich, Cap. 13—18 zur Demut zu ermahnen.

Als die Gemeinden mehr mit dem griechischen und römischen Volk in Berührung kamen, musste der Gegensatz noch viel schärfer werden. Mit den Juden hatten sie noch den Glauben an denselbigen Gott gemein und namentlich den Gebrauch derselben heiligen Schriften. Das fiel den Heiden gegenüber aus. Hatten sie sich auch emancipirt von den Gesetzen, deren Befolgung den Juden das Zu-

sammenleben mit den Heiden unmöglich machte, desto strenger fühlten sie sich jetzt in ihrer Exclusivität, durch Religion und Sittlichkeit von der heidnischen Welt getrennt, sowohl das öffentliche als das private Zusammengehen mit ihr sich verboten. — Waren doch die Götter, deren Cultus das ganze Volksleben durchzog, wenigstens eben so viel wie der Jehovadienst das jüdische, für sie nichts als Dämonen, deren vom Volk geglaubte Geschichte ihren Abscheu weckte; drang in den Städten, wo christliche Gemeinden existirten, vom allerhöchsten Ort selbst herab, und aus dem früher so sittenstrengen, jetzt immer tiefersinkenden, Rom die gränzenloseste Sittenlosigkeit. Vom öffentlichen Leben, von den Theatern und Spielen, den Festen mussten sie sich ganz abschliessen, dem Oberhaupt des Staats mussten sie die übliche Huldigung verweigern, weil abgöttisch; schon dadurch kam auf sie der Verdacht der Menschenfeindlichkeit. Dazu kamen für sie, als Grund der Abneigung, die ersten Verfolgungen, wohl nur locale, aber die ganze Kirche vernahm sie und empfand sie, wie aus der Apokalypse zu sehen.

Gegenseitig betrachtete das heidnische Volk, je mehr sie demselben bekannt wurden, sie mit Verachtung, Hohn und Hass als einen Haufen ungebildeter, abergläubischer, dazu im Geheimen den schwersten Freveln übergebenen Menschen. Es ging so weit, dass selbst der Ruf ihrer Sittenreinheit dem Volke anstössig wurde: „ad lenonem potius quam ad leones“ schrie der Pöbel, wenn eine christliche Jungfrau vor dem Richter stand. — Daher war „Feindschaft gegen das menschliche Geschlecht“ das allgemeine Urteil über sie. Schon Nero soll, wenn Tacitus, der bittere Feind des Christentums, gut berichtet war, sie deswegen, mehr als wegen vermeintlicher Brandstiftung, in Rom so grausam behandelt haben. — Ist es Wunder, dass die Weltflucht, tiefe Abneigung gegen die Welt der herrschende Charakter des Christentums wurde? Alle gegen uns, also auch wir gegen alle!

Nun, in solchen Umständen, ich habe sie scharf schildern müssen, in solch einer Atmosphäre ist das vierte Evangelium geschrieben, sei es im ersten oder im zweiten Viertel dieses Jahrhunderts. Da konnte keine frohe, menchenfreundliche „gute Botschaft“ entstehen! Es erklärt vollkommen den gedrückten, schwermütigen Hauch, der über dem ganzen Evangelium liegt. Man kann es, gewissermassen, im Ganzen genommen, betrachten als das Abbild des Lebens eines damaligen Christen, von Anfang seines Glaubens an den ewigen Gottessohn, den „Logos, der von Anfang bei Gott, und selbst Gott war“, in allen seinen Trübsalen und seinen Kämpfen mit der Welt, bis zu seinem Martyrium und seiner Verklärung. Kein Wunder, dass der Verfasser die Gelegenheit gesucht hat, um auch Jesu Weltflucht und Weltfeindschaft anzudichten und diesen Charakterfleck weit auszudehnen. Und die Gemeinde wird sich gefreut haben, ein Evangelium zu bekommen, in welchem der Meister selbst darin voranging und sie durch sein Beispiel heiligte.

Unbegreiflich ist es aber, dass mehrere Biographen Jesu, nach Schleiermacher noch mehrere, diesem Evangelium den Vorrang gegeben haben zur Kenntnis nicht allein der äusseren Lebensgeschichte, sondern auch des Geistes, des inneren Lebens und Wesens Jesu. — Wo es sich um von den Synoptikern nicht vermeldete Thatsachen handelt, die nicht den Stempel tendenziöser Erdichtung tragen, kann man ihm wohl Vertrauen schenken; er wird seine eigene Quelle wohl gehabt haben, er ist nicht so erdichterisch wie Lucas. Er ist übrigens, so wie alle vier, eigentlich mehr Erzähler als Historiker, und in so weit von nur relativer Glaubwürdigkeit. Aber die meist längere zusammenhängende Monologe und Gespräche, aus welchen der grösste Teil des Evangeliums besteht, können nicht ächt sein, sind nur Geistesprodukte des Verfassers. Dass er in denselben tiefer in den Geist Jesu eingedrungen, ihn inniger begriffen habe wie die Synoptiker, ist auch un-

richtig, denn die Synopsis ging aus der Tradition hervor, diese war aber, als sie geschrieben, noch frisch und unbeeinflusst, rührte von Ohren- und Augenzeugen her.

Das alles nimmt aber nicht weg, dass das vierte Evangelium ein ganz vortreffliches Schriftstück ist, dessen gleiches in der religiösen Litteratur kaum vorkommt. Der Verfasser muss ein Mann von grosser Begabung, von tiefem Geist gewesen sein. Schade, dass man nicht mehr von ihm hat. Namentlich ist das 17. Kapitel, das sogenannte „hohepriesterliche Gebot“ ein unübertreffliches Meisterstück. Auch der Prolog ist ein litterarisch-theologischer Brilliant. Der gelehrte Franciscus Junius war, als er denselben zum ersten Male las, davon so ergriffen, dass er sich vom Atheismus zum gläubigen Christentum bekehrte, so schreibt er selbst[1]). (Er war nachher Professor der Theologie in Heidelberg, später in Leiden).

---

[1]) Ich hatte, als ich mir das ganze Evangelium vor Augen brachte, eine „Fantasie“, eine Vision. Vielleicht erbaut sie einige Leser. Eine Reproduction des Genter mittelalterlich-gläubigen Altarblattes in modern-evangelischer Auffassung. — Statt der elf Flügelbilder, Gott, Vater, Maria, der Täufer, Cäcilia und wie sie alle heissen, eben so viele von den lieblichsten Scenen aus Lucas und den zwei andern; für das figurenreiche Mittelbild die apokalyptische (Cap. 5 V. 11 sq.) „Anbetung des Lammes“ ..... wenn sie mir die Wahl lassen, so wähle ich das stille einfache: „und er herzte sie, (wörtlich: er umfing sie mit seinen Armen) und legte ihnen die Hände auf und segnete sie, und sprach: Lasset die Kindlein zu mir kommen, denn ihrer ist das Königreich der Himmel.“

Es war eine schöne „Phantasie.“

V.

Locus Lucaneus I, 6 ab Origene graece explanatus.

E codice graeco Monacensi 208[vo] nunc primum edidit

Augustus Thenn,

Praeceptor exauctoratus, jam Monachii degens.

Praefatiuncula editoris.

Postquam Origenis in Lucam homiliarum initia in codice manu scripto membranaceo vetustissimo feliciter deprehendi, non tantum poteram, sed etiam debebam ab initio orsus ante omnia prooemium Lucaneum ab Origene graece explanatum edere, quae quidem Origeniana explicatio ab his verbis incipit: *Ἐπειδὴ ὑπέρογκον ἦν τὸ ἐπιχείρημα ἄνθρωπον ὄντα Θεοῦ διδασκαλίαν συγγράφειν, εἰκότως ἀπολογεῖται ἐν τῷ προοιμίῳ* et in haec verba desinit: *Καὶ Παῦλος γάρ, ἐπειδὴ ἐφανερώθη ἐν σαρκί, διὰ τοῦτο αὐτὸν καὶ ὤφθαι ἀγγέλοις φησίν.*

At quoniam quidem haec Origeniana prooemii Lucanei *ἐξήγησις,* licet non integra, maximâ tamen ex parte jam in Migniano Patrologiae Cursu Completo (ser. gr. t. XIII col. 1801 not. 96) typis descripta exstat: ab historiae de Zacharia et Elisabet explanatione incipere malui, quippe cujus duo tantum fragmenta (eaque neutiquam ad verbum cum codice nostro congruentia!) apud Mignium (t. XIII col. 1805 not. 3 et col. 1807 not. 5) graece legantur.

Denique Deo ter O. M. grates debitas persolvamus pro eo, quod *in diluvio aquarum multarum non approximarunt* [1]) istae aquae ad illud saltem codicis nostri folium,

---

[1]) Ps. 31 (32), 6.

quod jam edendum mihi est, totius quidem codicis folium inquam 236tum.

Dabam Monachii, mense Junio anni 1891mi.

Ἦσαν δὲ δίκαιοί φησιν ἀμφότεροι.

Οἱ θέλοντες συναγορεύειν ἑαυτῶν ταῖς ἁμαρτίαις οἴονται ἀδύνατον εἶναι πάντῃ ἀναμάρτητον εἶναί τινα, καὶ χρῶνται τὰ [1] *τοῦ Ἰὼβ «Οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου»* [2]. *Τὸ δὲ ἀναμάρτητον δισσῶς νοεῖται· τὸ μὲν ἐν τῷ μηδέποτε ἡμαρτηκέναι, τὸ δὲ ἐν τῷ μηκέτι ἁμαρτάνειν.*

Ἐκ μὲν οὖν τοῦ μηδέποτε ἁμαρτῆσαι οὐδεὶς ἂν εἴη ἀναμάρτητος· πάντες γὰρ ἄνθρωποί ποτε ἥμαρτον, ἂν [3] *καὶ ὕστερον δίκαιοι γένωνται.*

Δυνατὸν δὲ ἐκ τοῦ μηκέτι ἁμαρτάνειν χρηματίσαι ἀναμάρτητον· οὕτω γὰρ καὶ ὁ Χριστὸς παρέστησεν ἑαυτῷ τὴν ἐκκλησίαν μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα [4]. *Οὐχ ὅτι οὐδέποτε ἐσπίλωται ὁ ἐκκλησιαστικὸς ἢ γέγονεν ἐν ῥυτίδι τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔχει ἔτι ῥυτίδα.*

Παράδειγμα δὲ τοῦ δύνασθαι ἄνθρωπον παρὰ τὸ μηκέτι ἁμαρτάνειν χρηματίζειν ἀναμάρτητον τὰ κατὰ τὸν Ζαχαρίαν καὶ τὴν Ἐλισάβετ. Ἦσαν γάρ φησι δίκαιοι καὶ πορευόμενοι ἄμεμπτοι. Ἐδύνατο δὲ γεγράφθαι τὸ Ἦσαν δίκαιοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς. Νῦν δὲ ἡ προςθήκη ἀναγκαία τοῦ Ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Ὅτ' ἂν γὰρ ἄνθρωπος μηδὲν ἔχῃ φαῦλον λέγειν περὶ ἐμοῦ [5], *ἀλλὰ τὰ βλεπόμενά μου κατανοῶν ἐπαινεῖ, οὐκ οἴδασι δὲ οἱ ἄνθρωποι τὸ κρυπτόν μου, πότε ἥμαρτον ἐμβλέψας γυναῖκα εἰς τὸ ἐπιθυμῆσαι* [6], *ὥστε λογισθῆναί μοι τὴν ἐν καρδίᾳ μοιχείαν. Τὸ οὖν εἶναι δίκαιον ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἔπαινός ἐστιν τέλειος, ὅτι ὡς πρὸς αὐτὸν τὸν ἔπαινον τοῦ Θεοῦ ἔπαινός ἐστιν ὥστε αὐτὸν τὸν Θεὸν ἀποδοῦναι τὸν ἔπαινον τῷ ἐπαινετῷ.*

Τοιοῦτο καὶ τὸ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ «Οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ

---

[1]) Sic codex! — [2]) Job 14, 4. — [3]) Codex omisit voc. ἄν, sed Hieronymus sic vertit: quia omnes homines aliquando peccavimus, *licet* postea virtutem secuti simus. — [4]) Eph. 5, 27. — [5]) Hic forsitan aliquid interciderit, veluti: *οὐ τὴν καρδίαν μου* — [6]) Matth. 5, 28.



ἐξ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐκ τοῦ Θεοῦ» [1]). Οἱ γὰρ ἄνθρωποι οὐκ οἴδασι κατ' ἀξίαν ἐπαινεῖν, πρὸς τὸ φαινόμενον μόνον ὁρῶντες· μόνος δὲ ὁ Θεὸς οἶδεν ἀξίως καὶ τὸν ἐπαινετὸν ἐπαινέσαι καὶ τοῦ ψεκτοῦ τὴν κρίσιν ποιῆσαι.

Ἀναγκαίως πρόςκειται τὸ Ἦσαν δίκαιοι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Πρὸς ὃ προςκαλεῖται καὶ ὁ Σολομὼν· προνοοῦ καλὰ λέγων ἐνώπιον Κυρίου καὶ ἀνθρώπων [2]). Ἴδωμεν δὲ τῶν μακαρίων τούτων τὸν ἔπαινον. Πορευόμενοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς φησι καὶ δικαιώμασι τοῦ Κυρίου. Ὅτ' ἂν μὲν κρίνωμεν περὶ τῶν ἑτέρων καλῶς, δικαιώμασι Κυρίου πορευόμεθα· ὅτ' ἂν δὲ ποιῶμεν τάδε ἢ τάδε, ἐν ταῖς ἐντολαῖς Θεοῦ πορευόμεθα. Μήποτε οὖν ταύτην τὴν διαφορὰν ἐπιστάμενος ὁ Λουκᾶς, ὡς κατ' αὐτὰ τούτους βιοῦντας, τὸν ἔπαινον τοῦτον ἀπέδωκεν. Καλῶς δὲ πρόςκειται τὸ ἀμέμπτως. Ἔστι γὰρ πορεύεσθαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασι, μὴ ἀμέμπτως δέ. Εἰ γὰρ μὴ ἦν τοῦτο, οὐκ ἂν ἐλέγετο «Δικαίως τὸ δίκαιον διώξεις [3])». Ἐπὰν οὖν ποιῶμεν τὰς ἐντολὰς, ὥστε ἐν τῷ συνειδότι ῥύπον κενοδοξίας ἤ τινος ἄλλου ἔχειν, κἂν δοκῶμεν ποιεῖν τὴν ἐντολὴν, οὐκ ἀμέμπτως ποιοῦμεν. Ἔργον οὖν ἐστιν πορεύεσθαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασι τοῦ Κυρίου ἀμέμπτως κατὰ ἔπαινον ἀποδοθησόμενον ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ θείῳ δικαστηρίῳ.

Appendicula.

Hanc loci Lucanei I, 6 *ἐξήγησιν,* quam Origenis esse, simplicissime latinâ S. Hieronymi versione probatur [4]), in codice nostro *ἀνώνυμος* loci Lucanei I, 5 interpretatio praegreditur, cujus ad marginem nihil aliud adscriptum est nisi hoc: *ΕΞ ΑΝΕΠΙΓΡΑΦΟΥ.* Ut igitur a vobis, quicumque patrologiam sive patristicam percalletis, edocear,

---

[1]) Rom. 2, 29. — [2]) Prov. 3, 4. — [3]) Deut. 16, 20. — [4]) Migne (ser. gr. tom. XIII col. 1805): Qui volunt peccatis suis obtendere aliquam excusationem, existimant, nullum esse absque peccato, et utuntur testimonio quod in Job scriptum est: *Nemo mundus a sorde* cetera. — Sub finem: quae laus reddenda est in die judicii.



utrum ἀνεπίγραφος ista explicatio edita sit, an inedita: primam saltem ipsius paragraphum e codice huc transcribam:

Ἐγέγραπτο ἥξειν τὸν Κύριον, ὅτε ἐκλείποι ἄρχων ἐξ Ἰούδα. Οὗτος δὲ ὁ Ἡρώδης πρῶτος ἐξ ἐθνῶν ἐβασίλευσε. Λαμβάνει οὖν πρῶτον τὸν χρόνον, ἵνα μὴ διαφύγῃ τῶν πραγμάτων ὁ καιρὸς, καί φησι βασιλέως· τῆς Ἰουδαίας. Ἐπειδὴ γὰρ παρὰ Ἰουδαίοις [1]) ἐδίδασκεν, συνήθως τοῖς προφήταις τοῦ βασιλέως τῶν Ἰουδαίων φέρει τὸν χρόνον, καὶ οὕτως στηρίζει τῆς παρουσίας τοῦ Ἰησοῦ τὴν γνῶσιν.

Anzeigen.

J. H. Kennedy, Part of S. Hippolytus on Daniel (lately discovered by Dr. Basilios Georgiades), with introduction, notes and translation. Dublin 1888. 8, pp. 43.

Von dem Commentar des Hippolytus zu Daniel waren bisher nur Bruchstücke bekannt geworden, am vollständigsten gesammelt von P. A. de Lagarde (Hippolyti Romani quae feruntur omnia, 1858, p. 145—187, Fragm. 58—124). Auf Grund dieser Bruchstücke schrieb O. Baldenhewer: des h. Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel, 1877. Dann hat aber Basilios Georgiades auf der Insel Chalke eine Hs. gefunden (Θ) περὶ ὁράσεως τοῦ προφήτου Δανιὴλ λόγοι δ', aus welcher er vorläufig das 4. Buch veröffentlicht hat in dem Magazin: Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια zu Constantinopel (1885. 86). Auf einer Reise durch England, Frankreich, Italien hat er verglichen eine Hs. in Paris (Π), 5 Hss. des Vaticans und bereitet eine kritische Ausgabe des Ganzen vor. Ehe dieselbe erschienen ist, hat nun J. H. Kennedy das bereits 1885 Veröffentlichte (also nicht voll-

---

[1]) Num Lucas apud Judaeos docebat?! Origenes apud Euseb. H. E. 6, 25: Καὶ τρίτον τὸ κατὰ Λουκᾶν τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πεποιηκότα.



ständig) mit Einleitung, Anmerkungen, welche sich namentlich auf die bereits bekannten Bruckstücke beziehen, und einer englischen Übersetzung versehen. Obwohl von der Ausgabe des Georgiades mir noch nichts bekannt geworden ist, gehe ich doch auf das Vorliegende schon etwas näher ein, als es am Schluss des Heftes XXXIV, 3 (S. 384) geschehen konnte.

Kennedy's Ausgabe bietet uns wohl Anfang und Ende des 4. Buches, welches Dan. C. VII–XII behandelt, aber mit grossen Lücken, welche durch die bisher bekannten Bruchstücke teilweise auszufüllen sind. Von dem Anfange der Erörterung des zweiten Tieres VII, 5 fehlt in der ersten Lücke (p. 15) alles bis VII, 28 f. Daun eine zweite Lücke (p. 26) so dass wir gleich an den Schluss XII, 8 f. gelangen.

Was uns geboten wird, war zum Teil schon bekannt. An Dan. VII, 1 schliesst sich Lagard. Fragm. 88 (p. 1). Auf p. 2 sq. folgt Fragm. 90. 89. 91. 92, ferner auf p. 23–26 aus dem grossen wichtigen Fragm. 59 (in cod. Chisianus) p. 153, 8—154, 26, schliesslich auf p. 27 Fragm. 120. Ob der Cod. überall den Vorzug habe, namentlich vor Cod. Chis., ist doch mitunter fraglich. Das fehlerhafte *διὰ τὸ λύχνον εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ* steht, wie wir p. 23, not. 57, erfahren, nur in Lagarde's Ausgabe p. 153, 9, wogegen der Chisianus richtig bietet: *διὰ τὸ λίχνον εἶναι τὸν ἄνθρωπον.* Das *λίχνον* hätte Kennedy freilich nicht bieten sollen p. 15: *καὶ μὴ εἶναι λίχνον* (*εἰκτόν Θ*, l. *εἰκαιόν*) *τε καὶ προαλῆ.* Das Neue aber, was uns jetzt geboten wird, verdient alle Beachtung und wirft ein Licht auf die Zeit, in welcher dieser Daniel-Commentar geschrieben ward. Schon aus Beziehungen auf Verfolgung der Christen (Lagarde p. 149, 10 sq. 150, 3 sq.) hätte man auf die Zeit der Christenverfolgung des K. Septimius Severus (seit 202) schliessen sollen. Für das 10. Jahr dieses Kaisers (193—211) hat ein christlicher Judas in einer Schrift über die 70 Jahrwochen Daniels die nahe Erscheinung des Antichrist verkündigt (vgl. Euseb. KG. VI, 7). Eben dieser Ansicht tritt Hippolytus, schwerlich viel später, entgegen durch seine Auslegung des B. Daniel, welche die erste Erscheinung Christi in das Jahr 5500 der Welt, seine zweite zur Besiegung des Antichrist erst in das Jahr 6000 der Welt, also 202 noch sehr fern, ansetzt, die 70 Jahrewochen aber mit der ersten Erscheinung Christi zu Ende gegangen sein lässt. Was von dieser Auslegung jetzt bekannt geworden ist, versetzt uns erst recht in die bewegte Zeit der Christenverfolgung des Septimius Severus. Hippolytus p. 19 sq. erzählt ja, dass ein Bischof (*προεστώς*) in Syrien vor nicht langer Zeit viele Brüder mit Weibern und Kindern beredete zu einem Zuge in die Wüste, um dort Christo zu begegnen, so dass sie beinahe von dem

Statthalter als Räuber getötet wären. Ein anderer Bischof in Pontus (welcher der montanistischen Bewegung nicht fern gestanden haben wird) ward durch Traumgesichte bewogen, als Prophet aufzutreten, und verkündigte das Eingetretensein des Tages des Herrn (2 Thess. 2,2) so dass die Brüder Äcker und Habe verkauften und meist umkamen; wer die Enttäuschung überlebte und heimkehrte, ward zum Bettler. Nicht auf Marcioniten oder andere Gnostiker, wie Kennedy meint, sondern auf Montanisten wird es sich beziehen, wenn Hippolytus schreibt p. 21: *καὶ νῦν δέ τινες τὰ ὅμοια τολμῶσι προσέχοντες ὁράμασι ματαίοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων καὶ ἐν σαββάτῳ καὶ κυριακῇ πολλάκις νηστείαν ὁρίζοντες, ἣν ὁ Χριστὸς οὐχ ὥρισε, τὸ τοῦ κυρίου εὐαγγέλιον ἀτιμάζουσιν.* Schreibt doch Hyppolytus von den Kataphrygern Elench. VIII, 19: *καινίζουσι δὲ νηστείας φάσκοντες ὑπὸ τῶν γυναίων δεδιδάχθαι*

Hippolytus, welcher anderswo auch die Petrus-Apokalypse benutzt zu haben scheint (vgl. mein Nov. Testam. e. c. r. ed. II. Fasc. IV. p. 74), benutzt hier noch ein ausserkanonisches Evangelium, p. 27: *τοῦ οὖν κυρίου διηγουμένου τοῖς μαθηταῖς περὶ τῆς μελλούσης τῶν ἁγίων βασιλείας ὡς εἴη ἔνδοξος καὶ θαυμαστή, καταπλαγεὶς ὁ Ἰούδας ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ἔφη Καὶ τίς ἄρα* (*ἀρα* ed.) *ὄψεται ταῦτα; ὁ δὲ κύριος ἔφη· Ταῦτα ὄψονται οἱ ἄξιοι γινόμενοι.* Die Frage ist ähnlich, wie in dem Evg. sec. Aegypt. p. 44, 8 sq. m. Ausg.: *Πότε γνωσθήσεται* (*τὰ περὶ ὧν ἠρόμην*), *καὶ πότε ἥξει* (*σου*) *ἡ βασιλεία*; Die Antwort erinnert an das *Κήρυγμα Πέτρου* p. 56, 6: *Ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητάς, κρίνας ἀξίους ἐμοῦ.*

Druckfehler sind 7 not. *μοηδὲ* st. *μηδὲ·* p. 12, 5 *ὀπισω* st. *ὀπίσω·* 14, 17 *Ὑφίστῳ* st. *Ὑψίστῳ*. 15, 17 *ἔνογος* st. *ἔνοχος*. 25, 16 *τὸ ἴδιον, σῶμα* st. *τὸ ἴδιον σῶμα.*

A. H.

Das neu entdeckte 4. Buch des Daniel-Commentars von Hippolytus. Nach dem Originaltext des Entdeckers Dr. B. Georgiades zum ersten Male vollständig herausgegeben von Eduard Bratke. Bonn. 1891. 8. X und 500.

Kaum hatte ich die vorstehende Anzeige von J. H. Kennedy's Ausgabe von drei Stücken des 4. Buches des Daniel-Commentars von Hippolytus corrigirt, als mir diese vollständigere Ausgabe zukam. Hier erhält man das ganze 4. Buch dieses Daniel-Commentars. Die erste Lücke bei Kennedy p. 15 wird ausgefüllt durch

den fortlaufenden Text 4, 9—12, 26, die zweite Lücke p. 26 durch 20, 43, 23. Eine auf Grund sorgfälgtier Vergleichung aller bisher vorhandenen Bruchstücke beruhende Textausgabe dieses Daniel-Commentars überlässt der Herausgeber aber dem „berufendsten“ Entdecker. Auch giebt er keine historisch-kritische Erklärung. Er begnügt sich, den von Georgiades herausgegebenen Text mit dessen Anmerkungen, zu welchen er hier und da etwas hinzusetzt, vollständig abzudrucken, und fügt hinzu ein Verzeichnis der Bibelstellen und ein Namen- und Sachregister. Er befriedigt also nur das nächste Bedürfnis.

Mit Georgiades und Kennedy bietet auch Bratke 12, 30 λίχνον τε für das handschriftliche εἴκνοντε, wo doch εἰκαῖόν τε näher liegt. Was von Kennedy noch ausgelassen war, ist zunächst 4, 9—12, 26 die Auslegung von Dan. VII, 5—27 und 20, 23—43, 23 die Auslegung von Dan. VIII, 1—XII, 7. Beides kannte man bisher nur in Bruchstücken. Das Neue, was uns hier geboten wird, ist nicht so bedeutend, wie in den schon von Kennedy veröffentlichten Stücken, aber immer wichtig genug. Wohl zu beachten, ist es, dass die Worte Ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός auch hier (4, 23. 24) nicht auf Eph. V, 14, wo sie ja auch nicht als Worte des Paulus selbst, sondern als Schriftworte gegeben sind, (διὸ λέγει), zurückgeführt werden, sondern auf Jesajas (καὶ Ἡσαΐας λέγει). Das stimmt zu Hippol. de Christo et Antichristo c. 65 p. 35, 1. 2, wo sie ziemlich gleichlautend (ἐξεγέρθητι statt ἀνάστα) auf den Propheten zurückgeführt werden (ὁ δὲ προφήτης λέγει). Freilich Epiphanius Haer. XLII (Opp. I, 372) führt diese Worte zurück auf Elias (vgl. mein Nov. Test. e. c. r. ed. II. fasc. IV, 74). Der Gebrauch eines apokryphischen Evangeliums (hier p. 44. 14 sq., welchen ich oben bemerkt habe, hat Bratke (S. 46, Anm.) gewiss nicht beseitigt durch Verweisung auf Joh. XIV, 22—24. A. H.

G. Nathanael Bonwetsch, Methodius von Olympus. I. Schriften. Erlangen und Leipzig. 1891. 8°. 408 S.

Von den Syriologen werden die Patristiker und Dogmengeschichtsforscher in der That nicht verwöhnt. Wie selten geschieht es, dass uns wichtige Werke griechischer Kirchenlehrer, die nur in syrischer Übersetzung auf unsere Zeit gekommen sind, von den Kennern des Syrischen in deutscher Übertragung mitgeteilt, andere, die für die

Berichtigung des vorhandenen griechischen Textes von fast handschriftlichem Werte wären, ganz oder teilweise verglichen werden! Ist nicht — um nur ein Beispiel für letzteren Fall anzuführen — ein ganzes Menschenalter darüber hingegangen, dass der von Hipler („Dionysius der Areopagite", Regensburg 1861, S. 37) ausgesprochene Wunsch, es möchten seine dionysischen Untersuchungen einem der vielen deutschen Orientalisten Anlass geben, die syrischen Übersetzungen des Dionysios entweder vollständig oder doch in ihren wichtigsten Teilen zu veröffentlichen und damit eine so wichtige Quelle zur Verbesserung des bisher so vernachlässigten dionysischen Textes zu eröffnen, durch P. de Lagarde's rastlose Bemühungen in der Art in Erfüllung zu gehen begonnen hat, dass dieser durch E. W. Budge die berühmte Stelle „De divinis nominibus" III, 2 aus drei syrischen Handschriften des britischen Museums ausschreiben liess und im IV. Bande seiner „Mitteilungen" (Göttingen 1891) S. 19 und 20 veröffentlichte und ihr Verhältnis zum griechischen Text klarstellte (vgl. meine „Dionysische Lesarten" in dieser Zeitschr. XXXIII, S. 504—509)? War es nicht eine hohe Freude und zugleich ein bedeutender Zuwachs unserer Kenntnis, als Larsow 1852 die in einem Kloster der nitrischen Wüste in syrischer Übersetzung kurz zuvor aufgefundenen, in griechischer Urschrift nicht erhaltenen Festbriefe des Athanasios in deutscher Übersetzung herausgab? War es minder erfreulich und dankenswert, dass Victor Ryssel 1880 in seinem „Gregorius Thaumaturgus" jedenfalls eine bisher unbekannte Schrift des Gregorios, die an Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes, in sorgfältiger deutscher Übersetzung aus dem Syrischen vorlegte? Aber wie viele kirchen- und dogmengeschichtlich wertvolle Schätze, die in griechischer Urschrift verloren, in syrischer Übersetzung gerettet sind, schlummern noch ungehoben, obschon durch den Druck vervielfältigt? Ich will nur weniges mir gerade zur Hand Liegende erwähnen. P. de Lagarde, dem wir eine erstmalige handliche Ausgabe des Titus Bostrenus (Quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt. Berolini 1859), d. h. des ersten und zweiten und eines geringen Bruchstücks des dritten Buches verdanken, gab in demselben Jahre 1859 „Titi Bostreni contra Manichaeos libri IV syriace" heraus, warum nicht zugleich eine deutsche Übersetzung des dritten und vierten Buches? Die von Hieronymus (De vir. illustr. LXXXI) erwähnten „θεοφανείας libri V" des Eusebios von Cäsarea sind, soviel ich weiss, griechisch nicht auf uns gekommen. Im Jahre 1842 gab Samuel Lee die syrische Übersetzung (from an ancient manuscript recently discovered) auf Kosten der „Society for the publication of oriental texts"

in London heraus. Ist uns damit der unbedingt wichtige Inhalt der Schrift schon irgendwie näher gerückt? Warum ist von diesem Werke keine deutsche Übersetzung gegeben worden? So könnte man noch bei einer ganzen Reihe ähnlicher Fälle weiter fragen.

Aber nicht nur die fleissigen Syrer sind es, die so manchen griechischen Schatz der Wissenschaft in ihrer Sprache gerettet haben, auch die Slaven treten jetzt in den Kreis derer ein, denen wir für ihre Übersetzerthätigkeit zu lebhaftem Danke verpflichtet sind. Mit einer hervorragenden Leistung dieser Art macht in der obengenannten Schrift uns Bonwetsch bekannt, der durch seine Berufung aus der russischen Fremde nach Göttingen nunmehr dem deutschen Vaterlande in besonderem Sinne wiedergegeben ist. Gerade der Hauptwert seiner Methodios-Ausgabe beruht auf denjenigen ziemlich umfangreichen Stücken, welche, bisher in griechischer Fassung nicht mehr vorhanden, in slavischer Übersetzung aber erhalten, uns jetzt zum ersten Male durch ihn in deutscher Übertragung zugänglich gemacht werden. Referent, der sich Bonwetsch's früherem Werke über „Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung" (Bonn 1878) in mehrfacher Hinsicht verpflichtet weiss, kann nicht umhin, dem Verfasser über seine musterhafte, durch die äusserst seltene, gerade in seiner Person mit theologischer Gelehrsamkeit so glücklich vereinigte Kenntnis des Slavischen überhaupt erst ermöglichte Leistung aufrichtige Freude und unumwundenste Anerkennung auszusprechen.

Das wunderbare Geschick, das die Schriften des frühzeitig begeistert verehrten und zugleich heftig angefeindeten, platonisch gebildeten Methodios von Olympus — der Bischofssitz steht seit Zahn's Untersuchungen (Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII, 1—20) jetzt endlich fest — kurze Zeit nach ihrem Bekanntwerden in der christlichen Kirche durch Adamantios' Dialog de recta fide, Eusebios und Epiphanios erfahren haben, ist bekannt. Weniger bekannt aber dürfte die nach Cardinal Pitra's erstmaliger Mitteilung (Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata. T. III. S. 612 ff. Venedig 1883) uns eigentlich erst durch Bonwetsch unmittelbar nahe gebrachte Thatsache sein, dass ein slavischer Übersetzer noch im 11. Jahrhundert in einem umfangreicheren Corpus Methodianum einen grossen Teil der Schriften des Methodios vereinigt fand. Nach der zeitlich und sachlich sehr ungleich bemessenen Thätigkeit der Früheren für die schriftstellerische Hinterlassenschaft des Bischofs von Olympus begrüssten wir in der durch Bernhardy's Rat und Fürsorge ins Werk gesetzten schönen Ausgabe Albert Jahn's (Halle 1865) die erste gesonderte Vereinigung aller griechisch erhaltenen Schriften des Methodios sowie der Bruchstücke derselben.

Besonders war es der zweite Teil der Jahn'schen Veröffentlichung, sein „S. Methodius Platonizans sive Platonismus ss. patrum ecclesiae Graecae S. Methodii exemplo illustratus", der damals verdientes Aufsehen erregte, fürwahr ein von riesigem Fleisse und bewundernswürdiger Vertrautheit mit Platon zeugendes Werk, das von keinem patristischen und philologischen Forscher übersehen werden darf und dessen zuverlässige, nie versagende Hülfe Referent zu oft erfahren, um nicht auch bei dieser Gelegenheit wieder dankbaren Sinnes auf dasselbe hinzuweisen. Jahn's Ausgabe behält besonders durch das berühmte, in griechischer Urschrift allein vollständig erhaltene Συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας (a. a. O. S. 10—53), das in Bonwetsch's „Methodius" nicht steht (vgl. Vorbemerkungen S. (XLI XLII), und um sonstiger philologischer Vorzüge willen (Prolegomena S. 1—6 und Epimetrum annotationis S. 122—129) nach wie vor hohen selbständigen Wert. Über ihn hinaus aber hat nun Bonwetsch sich bemüht, für die griechisch erhaltenen Stücke des Methodios eine möglichst sichere handschriftliche Grundlage und auch einen reicheren Textbestand zu beschaffen, was ihm z. B. bei der Bibl. Coisliniana gelang, da diese thatsächlich in Cod. 294 Bruchstücke der Schrift über den Aussatz bot. Wir erhalten von ihm in den Vorbemerkungen (S. XIV ff.) über die handschriftliche Überlieferung sehr genaue Auskunft und hier insbesondere müssen wir den Fleiss und die Sorgfalt des Herausgebers lobend hervorheben. Besonders eingehend handelt derselbe natürlich über die vier Handschriften der slavischen Übersetzung, die ihm zu Gebote gestanden haben (S. IX ff.). Man muss ihm darin entschieden Recht geben, dass er es als seine Hauptaufgabe ansah, diesen Text möglichst wortgetreu wiederzugeben, „damit auch der Leser in etwas im Stande sei, den von dem slavischen Übersetzer vorgefundenen griechischen Text zu reconstruiren und so ein selbständiges Verständnis desselben zu gewinnen" (S. VIII). Auch dass Bonwetsch die Wiedergabe der slavischen Übersetzung mit einer teilweisen Neuherausgabe des griechischen Textes in Verbindung gesetzt hat, verdient lebhafte Anerkennung. „Nur so", sagt er mit gutem Grunde, „konnte der Charakter dieser Übersetzung und ihr Wert für die Herstellung des Originaltextes ins Licht treten, auch für die Beurteilung der griechischen Textesüberlieferung liess sich nur so in ihr ein kritisches Hilfsmittel gewinnen."

Was nun die äussere Anordnung der Ausgabe und die Reihenfolge der Schriften betrifft, so ist letztere naturgemäss die des slavischen Corpus Methodianum. Leider vermissen wir am Schlusse der Vorbemerkungen (S. XLIV), etwa hinter den Testimonia Veterum

(S. XLVII oder XLVIII), eine tabellarische Inhaltsübersicht, die offenbar vergessen ist.

Die Ausgabe beginnt (S. 1—62) 1. mit Μεθοδίου Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου. Unmittelbar unter dem griechischen Text steht der Apparatus criticus, dann folgt Bonwetsch's deutsche Übertragung der slavischen Übersetzung, auch diese — unmittelbar unterhalb — mit reichem handschriftlichen Rüstzeug versehen. Der Herausgeber hat für die Umschrift des Altslavischen das Russische gewählt, so dass die Kenner desselben — viele werden es unter den theologischen Forschern Deutschlands sicher nicht sein — über die Arbeit Bonwetsch's und die aus der slavischen Übersetzung sich ergebenden Rückschlüsse auf die Fassung der griechischen Urschrift sich ein Urteil bilden können. Am Fusse der Seiten finden sich je nach Gelegenheit und Bedürfnis Loci similes, die wiederum für des Herausgebers eindringenden Fleiss, den er an die Lösung seiner Aufgabe gesetzt, ein rühmliches Zeugnis ablegen.

Es folgt 2. (S. 63—69) die zum ersten Male in deutscher Übersetzung aus dem Slavischen gebotene Schrift „Über das Leben und die vernünftige Handlung“, über welche Bonwetsch S. XXII/XXIII u. a. bemerkt, dass sie vielleicht doch noch unter fremdem Namen, etwa dem des Chrysostomos, erhalten ist und noch eines glücklichen Entdeckers harrt.

Daran schliesst sich 3. (S. 70—289) Methodios' berühmtes Werk „Über die Auferstehung“. Bonwetsch hat dasselbe weit vollständiger zu geben vermocht, als es bisher bekannt war. Wir hören nämlich S. 70—88 ausschliesslich den slavischen Übersetzer, dann erst beginnt der griechische Text dazu zu treten. Hier zeigt, sagt Bonwetsch (S. XXIV), „unser Besitz an griechischem Text, wie je länger je mehr der Übersetzer oder schon seine Vorlage energische Kürzungen haben eintreten lassen. Der bedeutend geringere Umfang von Buch II und III beruht nicht darauf, dass Methodios verhindert worden, das Werk entsprechend seiner ursprünglichen Anlage durchzuführen — wie man auf Grund von de cibis 1 vermuten könnte —, sondern ist erst bei der weiteren Überlieferung des Textes oder bei der Übersetzung des umfangreichen Werkes herbeigeführt worden.“ Die Schrift zerfiel, wie die slavische Übersetzung (S. bei Bonwetsch) und ein von Pitra-Martin veröffentlichtes syrisches Bruchstück (Methodii episcopi ex tractatu tertio de resurrectione) zeigt, ursprünglich in drei Bücher.

Ausschliesslich exegetischen und paränetischen Inhalts sind die von Bonwetsch zum ersten Male in Übersetzung aus dem Slavischen veröffentlichten Schriften:

4. (S. 290—307) „Über die Unterscheidung der Speisen“ (vgl. Bonwetsch's erläuternde Bemerkungen S. XXX).

5. (S. 308–321) „Vom Aussatz“, für welche, wie ich zuvor schon bemerkte, der Herausgeber in der glücklichen Lage war, „neben der Übersetzung der slavischen Version zugleich auch Fragmente des ursprünglichen Textes zu bieten, welche freilich zeigen, dass auch hier in jener Version das Werk des Methodius nur auszugsweise vorliegt“.

6. (S. 330–339) „Von dem Igel, welcher in den Sprichwörtern ist und von 'Die Himmel verkünden die Ehre Gottes'“.

Es folgen sodann (S. 340—344) die Bruchstücke Ἐκ τοῦ περὶ τῶν γενητῶν nach Bekker's Photios-Ausgabe, ferner (S. 345—348) die Bruchstücke Ἐκ τῶν κατὰ Πορφυρίου (Nr. I—III nach Cod. Monac. gr. 498 im Wortlaut berichtigt) und Fragmenta (S. 349–355). Reichhaltige Indices (I. Index biblicus S. 356—361, II. Scriptores S. 361, III. Index nominum S. 361–364, IV. Index verborum S. 364 —408, letzterer ganz besonders verdienstlich) beschliessen den stattlichen Band und erhöhen wesentlich die Brauchbarkeit der Texte.

Auf Grund dieses umfangreichen, durch Bonwetsch's Fleiss und Scharfsinn so ansehnlich und dankenswert gemehrten Schrifttums wird es jetzt erst möglich sein, von der Persönlichkeit des Methodios als Kirchenlehrer ein nach allen Seiten genügend klares Bild zu gewinnen. Und die Leistungen der Früheren, wenn auch kaum Harnack's, der in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte (1. A. S. 649 ff. 2. A. S. 696 ff.) das Wesen und die Bedeutung des Mannes, beides geistvoll durchdringend, unbedingt richtig erfasst hat, wohl aber vielleicht Fritschel's („Methodius von Olympus und seine Philosophie“. Leipzig 1879) und Pankau's („Methodius, Bischof von Olympos“. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr. Franz Hipler. Mainz 1887) werden in manchen Einzelheiten sich Nachbesserungen, Ergänzungen und Richtigstellungen gefallen lassen müssen. Referent sieht dem zweiten Theile des Werkes, für welchen Bonwetsch eine untersuchende Abhandlung über das gesammte, nunmehr so erheblich viel vollständiger vorliegende Schrifttum des Methodios in Aussicht stellt (S. VIII und S. XLIV), mit lebhafter Theilnahme entgegen.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Abaelards 1121 zu Soissons verurteilter Tractatus de unitate et trinitate divina. Aufgefunden und erstmals herausgegeben von Dr. Remigius Stölzle. Freiburg im Breisgau, 1891. XXXVI u. 101 S. kl. 8.

Die theologische Wissenschaft hat allen Grund, mit derjenigen Förderung zufrieden zu sein, die ihr, hauptsächlich für das Gebiet der Kirchen- und Dogmengeschichte, die Funde und Entdeckungen der letzten Jahrzehnte gebracht haben. Ohne dass man vorher eine Ahnung von ihnen hatte, traten Werke des christlichen Altertums wieder ans Licht, die man, weil nur aus den Anführungen kirchlicher Schriftsteller früherer Jahrhunderte bekannt, schmerzlich bisher vermisste. Gar manches Buch, das man für verschollen und untergegangen gehalten, hat in irgend einem wohlumhegten Winkel eines griechischen Klosters oder in den unbeachtet gebliebenen Teilen irgend einer Sammelhandschrift ein beschauliches Dasein gefristet und ist nun durch einen glücklichen Entdecker zu neuem Leben erweckt worden. Ich erinnere an die 1842 von Miller entdeckte Schrift des Hippolytos „Wider alle Ketzereien", an den 1867 durch Blondel in einem Athoskloster aufgefundenen Makarios von Magnesia sowie an die von Philotheos Bryennios 1883 ans Licht gezogene, überaus wichtige „Lehre der zwölf Apostel", die eine Flut von Deutungsversuchen und Erklärungsschriften hervorgerufen hat. Vor allem aber verdient der von Schepss in Würzburg wenigstens in einigen sehr beachtenswerten Stücken seiner einst umfangreicheren schriftstellerischen Hinterlassenschaft wieder aufgefundene und im Wiener Corpus script. ecclesiast. latin. 1889 herausgegebene Priscillianus erwähnt zu werden, dessen Bedeutung und Sonderlehren gerecht zu würdigen erst jetzt wirklich möglich ist. Auch das Mittelalter ist nicht leer ausgegangen. Auf griechischem Sprachgebiet, wo fort und fort Neues gefunden und veröffentlicht wird, nenne ich nur zwei als politische und kirchengeschichtliche Quellenschriften sehr wertvolle Lebensbeschreibungen, die in Pisidien entdeckte, von C. de Boor zum ersten Male (Berlin 1888) herausgegebene Vita Euthymii eines unbekannten Verfassers und Ignatii Diaconi Vita Tarasii archiepiscopi Constantinopolitani, welche Heikel kürzlich (Helsingfors 1889) veröffentlichte. Unsere Kunde der abendländischen theologischen Wissenschaft förderte, um von vielem nur weniges anzuführen, Usener durch handschriftliche Mitteilung von Gisleberts de la Porrée, des berühmten Zeitgenossen und Gegners Abälards, zweiter Vorrede zu seinem Commentar über Boëthius' vier theologische Schriften (Jahrb. f. prot. Theol. V,

S. 183—192). Auch der von Schepss nach seiner Herkunft richtig erkannte und erstmalig der Öffentlichkeit übergebene Dialog Konrads von Hirschau „super auctores sive didascalon" (Würzburg 1889) gehört hierher. Während wir nun der Veröffentlichung der neuesten Entdeckung auf dem Gebiete altkirchlichen Schrifttums, nämlich des von Basilios Georgiades auf der Insel Chalke handschriftlich gefundenen, vier Bücher umfassenden Commentars des Hippolytos zum Propheten Daniel (vgl. die vorläufige Anzeige der von dem irischen Geistlichen H. Kennedy hergestellten Ausgabe eines Bruchstücks des vierten Buchs von Seiten Hilgenfeld's in dieser Zeitschrift XXXIV, III, S. 384, sowie die Anzeige eben jener und der Ausgabe Bratke's in diesem Hefte) mit Spannung erwarten, hat Stölzle in Würzburg durch die Auffindung und erste Herausgabe der 1121 zu Soissons verurteilten, bisher für verschollen gehaltenen Schrift Abälards „Tractatus de unitate et trinitate divina" in erster Linie die Theologen auf das freudigste überrascht. Die Abälard-Forschung hat damit an einem wichtigen Punkte Licht und Klarheit gewonnen, die trotz der neueren eindringlichen Beschäftigung berufener Männer mit dem kühnen Neuerer auf dem Gebiete der kirchlichen Glaubenslehre immer noch vermisst wurden.

Hermann Reuter hatte im vierten Buche seiner „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter" (Bd. I. Berlin 1875. S. 183 —259) eine glänzende, wenn auch von einer gewissen Einseitigkeit vielleicht nicht ganz freie Schilderung Abälards, seines Auftretens, seiner Neuerungen und seines Geschickes entworfen. Bildete diese nur ein Glied und einen notwendigen Bestandteil innerhalb eines grösseren cultur- und religionsgeschichtlichen Zusammenhangs, so fasste Deutsch seine Aufgabe sowohl enger wie tiefer. Er gab, nachdem er in den „Symbolae Joachimicae", jener schönen und inhaltreichen, aus Anlass der Verlegung der Anstalt aus der unmittelbaren Nähe des Königl. Schlosses nach den Grenzen des Weichbildes von Berlin veröffentlichten Festschrift des Königl. Joachimsthalschen Gymnasiums (Teil II. Berlin 1880. S. 1—54) „Abälards Verurteilung zu Sens 1141" nach den Quellen kritisch behandelt hatte, eine neue, auf gründlichster Durchforschung und Benutzung des gesammten in Betracht kommenden Schrifttums beruhende Darstellung des geistesgewaltigen, seiner Zeit in so vielen Stücken vorauseilenden Mannes in seinem Werke „Peter Abälard, ein kritischer Theologe des zwölften Jahrhunderts" (Leipzig 1883). Wertvolle Ergänzungen zu dieser durch Umsicht, Besonnenheit und durchdringende Schärfe der Auffassung ausgezeichneten Arbeit lieferte dann 1885 der um das mittelalterliche Schrifttum hochverdiente Denifle O. P.

in seinem Aufsatz „Abälards Sentenzen und die Bearbeitung seiner Theologie" (Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, herausgegeben von P. Denifle und Ehrle. Bd. I. Berlin 1885. S. 165 ff.). Er wies nach, dass die von Rheinwald herausgegebenen sogenannten Sentenzen Abälards mit noch drei anderen von ihm gefundenen, alle aus dem Ende der dreissiger bis Anfang der vierziger Jahre des 12. Jahrhurderts stammenden Sentenzenwerken auf die von verschiedenen Bearbeitern mehr oder weniger frei behandelte „Theologia" Abälards als Quelle zurückgehen. Er zeigte ferner, dass in diesen Verfassern, als welche er den Magister Roland in Bologna, späteren Papst Alexander III., den dem gleichfalls in Bologna wirkenden Zeitgenossen Rolands Omnibonus wohl gleichzusetzenden Magister Omnibene, wie er in der vierten Bearbeitung heisst, namhaft machte, thatsächlich uns eine theologische Schule Abälards entgegentritt, deren Vorhandensein man früher bezweifelte, wenngleich schon Deutsch (a. a. O. S. 463—466) auf einen theologischen Schriftsteller des 12. Jahrhunderts aufmerksam machte, der sich sehr stark von Abälard abhängig zeigt, Zacharias Chrysopolitanus (Chrysopolis-Besançon). Lassen wir nun die kürzlich von W. Meyer aus Speyer veröffentlichten, um ihrer kühnen Kunstformen willen naturgemäss mehr dem philologischen Bereich zugehörigen Planctus" (I. II./IV. V. VI Erlangen 1890, III. schon zuvor, München 1886, herausgegeben unter dem Titel: „Petri Abaelardi planctus virginum Israel super filia Ieptae Galaditae") Abälards hier ausser Acht, so ist der von Stölzle auf der Erlanger Universitätsbibliothek entdeckte, jetzt uns in der oben angeführten Erstlingsausgabe vorliegende „Tractatus de unitate et trinitate divina" unzweifelhaft der bedeutendste und für die Erklärung und das Verständnis der theologischen Entwicklung Abälards wertvollste Fund, der bisher gemacht ist.

Bekanntlich haben wir, abgesehen von der nicht unwichtigen, wegen ihrer Betonung der Lehre vom Gewissen auch heute noch Beachtung verdienenden Schrift „Ethica", drei theologische Hauptwerke Abälards zu unterscheiden: 1. den zu Soissons 1121 verurteilten „Tractatus", 2. die zum Schutz und zur Rechtfertigung desselben geschriebene „Theologia christiana", eine Art vermehrter und verbesserter Auflage der ersteren Schrift, und 3. die 1141 zu Sens verurteilte sogenannte „Introductio ad theologiam". Nach dem Vorgange Cousin's, des verdienstvollen Herausgebers der Schriften Abälards, sprach Deutsch (a. a. O. S. 265) betreffs des von ihm und Cousin für verloren gehaltenen „Tractatus de unitate et trinitate divina" die Vermutung aus, dass „dessen Inhalt, .. wenngleich nicht ganz unverändert, in die Theologia übergegangen ist." Diese

Vermutung ist nun durch Stölzle's Entdeckung auf das glänzendste bestätigt. Wir haben thatsächlich damit Abälards 1121 zu Soissons verdammte Schrift vor uns. Den Beweis dafür erbringt der Herausgeber, der sich der philologischen Seite seiner Aufgabe mit Sorgfalt und Geschick entledigt hat, im zweiten und dritten Kapitel seiner Einleitung (S. X—XXI und S. XXII - XXXIII). Derselbe ist so überzeugend und einleuchtend, zeigt so eingehend alle wissenschaftlichen und schriftstellerischen Beziehungen, besonders zu Roscellin und dessen Trinitätslehre auf (S. XXVI—XXXII), dass das so gewonnene wissenschaftliche Ergebnis als ein durchaus sicheres und darum hocherfreuliches bezeichnet werden muss. Das vierte Kapitel der Einleitung (S. XXXIII—XXXVI) macht uns mit der Handschrift 229 der Erlanger Universitätsbibliothek, dem Fundorte der Schrift Abälards, genauer bekannt. Durch eckige Klammern und gesperrten Druck hat der Herausgeber diejenigen Worte nnd Abschnitte gekennzeichnet, welche in der späteren „Theologia christiana" fehlen, durch gesperrten Druck ohne Klammern diejenigen Abschnitte, die zwar nicht dem Wortlaute, wohl aber dem Sinne nach in der „Theologia christiana" vorhanden sind, in der Art, dass sie dort entweder verkürzt oder meist erweitert wiederkehren. In einem ersten Anfange (S. 93—97) erhalten wir schliesslich eine Übersicht der in der „Theologia christiana" neu hinzugekommenen Stellen, in einem zweiten (S. 98—101) eine Übersicht der wichtigsten, aus dem „Tractatus" für die „Theologia christiana" gewonnenen Textesbesserungen. Letztere werden, zusammen mit den von Deutsch seinem Werke angehängten Besserungsvorschlägen zum Texte der Cousinschen Ausgabe der Werke Abälards (a. a. O. S. 473—482), von demjenigen sorgfältig benutzt werden müssen, der es unternimmt, die Werke des scharfsinnigen und glänzenden theologischen Schriftstellers einmal vollständig in gereinigter Fassung herauszugeben.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Friedrich Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte. Dritte umgearbeitete Auflage. Dritter Band. Erste Abteilung. Geschichte des Protestantismus seit dem deutschen Befreiungskriege. Erstes Buch. Geschichte der deutschen Theologie. Berlin 1890. 8⁰. XI und 623 S.

Das „Handbuch der neuesten Kirchengeschichte seit der Restauration von 1814, von Friedrich Nippold, Privatdocent der

Theologie an der Universität Heidelberg, bevorwortet von R. Rothe", Elberfeld 1867, XVI und 484 Seiten stark, mit dem Segen des edlen Meisters ausgegangen, erfuhr bereits 1868 eine „zweite, revidirte Auflage", vermehrt durch eine Charakteristik des inzwischen heimgegangenen R. Rothe. Die „dritte umgearbeitete Auflage begann 1880 mit einem ersten Bande, welcher auf 677 Seiten nur die Einleitung in die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts brachte. Der zweite Band behandelte 1883 auf XLII und 850 Seiten die Geschichte des Katholicismus seit der Restauration des Papsttums. Der dritte Band bietet die Geschichte des Protestantismus, zunächst in dem ersten Buche die Geschichte der deutschen Theologie, gewidmet dem „gesegneten Andenken Kaiser Friedrichs".

Wir haben alle Ursache, des starken Anwachsens dieses grossen Werkes uns zu freuen, so gern wir immer noch auf die erste, übersichtliche und frische Darstellung zurückgehen, so wenig wir das ihm gewissermassen vorangegangene Buch von Karl Schwarz „Zur Geschichte der neuesten Theologie" (1856, 4. Aufl. 1869) zu schätzen aufhören, und so sehr wir F. C. Baur's nachgelassene „Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts" (1862) in Ehren halten. Das Wachstum des Nippold'schen Handbuches stammt aus der sorgfältigsten und umfassendsten Berücksichtigung aller irgendwie beachtenswerten Erscheinungen auf diesem Gebiete, in Büchern wie in Zeitschriften, nicht blos in der eigentlichen Theologie aller Bekenntnisse, selbst der jüdischen Theologie (S. 541 f.), sondern auch in Kunst und Politik. Kein heutiger Theologe hat wohl eine reichere Kenntnis der Personen, selbst hoher und höchster, und der Literatur weit über die Grenzen von Deutschland hinaus, als der hochgeehrte Herr Verfasser. Dazu ein weiter Blick auf alles, was mit der Theologie irgendwie in Verbindung steht, und eine Unparteilichkeit, welche allen Erscheinungen Gerechtigkeit widerfahren lässt, überall den λόγος σπερματικὸς aufsucht (S. 114), feindliche Haltung nur gegen das Antichristentum der äussersten Linken und das Pseudochristentum der äussersten Rechten, den bewussten Gegensatz gegen Religion und Christentum und die Verzerrung des Christentums im Jesuitismus, welcher sich freilich leider auch auf protestantischer Seite zeigt. Der Grundgedanke ist, dass die verschiedenen Richtungen in unserer Theologie „einander bedürfen, dass sie von einander zu lernen haben, dass Gottes Hand sie zu gegenseitiger Ergänzung berufen" (S. X).

Das ist nun freilich nicht nach dem Geschmacke Solcher, welchen es vor allem um Herrschaft zu thun ist. Den Lesern dieser Zeitschrift (XXXIV, 3, S. 324) hat Nippold so eben ein grossartiges Beispiel vorgeführt, dass jemand in seinem Erstlingsbuche über „Vergleichende Confessionskunde", ihn, dessen Lebensaufgabe

seit 30 Jahren Studien zur vergleichenden Confessionsgeschichte bilden (vgl. auch gegenwärtiges Werk S. 40), in einer Weise, welche jede persönliche Erwiderung unmöglich macht, zurechtgewiesen hat. Das gegenwärtige Werk schliesst Nippold (S. 593) mit einer Erfahrung, welche er durch seine neue Ausgabe der Kirchengeschichte Hegenbach's von einem gelehrten und scharfsinnigen Haupte einer jetzt in der Kirchengeschichte das grosse Wort führenden Richtung gemacht hat. „Was eine andere Schulfärbung trägt, wird, wenn nicht verworfen, so doch wenigstens gering geachtet, während es des Gerühmens über die unbedeutendsten Producte des eigenen Kreises nie genug sein kann. Unsere nunmehr abgeschlossene Arbeit hat nach Kräften dieser schlimmsten Gefahr unserer Theologie zu begegnen gestrebt.“ Selbst wenn diese Geschichte der deutschen Theologie nun auch bei dem die „officiöse“ Theologie beherrschenden „Ringe“, wie Nippold (in dieser Zeitschrift XXXIII, S. 303) treffend sagt, wenig Gnade finden sollte: Der Verfasser kann auch nach dieser Seite hin ein gutes Gewissen haben, da er auch hier den Grundsatz befolgt hat, „tüchtige Arbeiten Anderer und zumal Arbeiten einer anderen Schule freudig anzuerkennen.“ Seine Eigenart hat jeder. F. Nippold verlangt auch nichts weniger, als dass man mit allen seinen Ansichten und Urteilen übereinstimmen sollte. Aber er kann überzeugt sein, dass seine lehrreiche und anregungsvolle Arbeit dankbare Anerkennung finden wird.

Die Darstellung verläuft in vier Abschnitten. I. Die religiöse Erhebung der deutschen Befreiungskriege im Gegensatz zu der politischen Restauration (S. 14—170) lässt bereits Licht und Schatten hervortreten. Auf der Selte des Lichtes die Begründung der Universität Berlin, obwohl Nippold (S. 125) befürchtet, „dass ein späteres Geschlecht den kirchengeschichtlichen Begriff des Berlinismus für noch ärger erachten wird, als denjenigen des Byzantinismus“. In Berlin die grosse Gestalt Friedrich Schleiermacher's, welcher, wie Luther das Evangelium, so er die Reformation erneuert hat (S. 38), dessen Grundmangel freilich die Unterschätzung des Alten Test. ist, „zugleich die tiefste Ursache seiner ausschliesslich hellenistisch-johanneischen Christologie, welche ihm zugleich für das Leben Jesu einen schiefen Sehwinkel stellte“ (S. 21). Dass ich Baur's herbes Urteil über Schleiermacher nicht teile, habe ich in dieser Zeitschrift (1863. I, S. 1—40) gezeigt. Aber wenn ich auch „die verhängnisvolle Verquickung“ von Theologie und Philosophie, welche in Hegel ihrem Gipfelpunkte zustrebte, nicht billige, so kann ich mich doch auch davon nicht überzeugen, dass Schleiermacher's „reinliche Trennung der theologischen und philosophischen Aufgabe schon so gelungen sein sollte, wie S. 23 f. dargestellt wird.

Ich finde hier bereits den Keim jener Vermittlungstheologie, deren Schwächen Nippold selbst (S. 68 f.) darlegt. Neben Schleiermacher als Begründer der biblischen Theologie de Wette, dessen Vertreibung aus Berlin die bereits steigende Macht der Finsternis beweist (S. 45 f.), dann die Fortbildung der Kirchengeschichte vom psychologischen zum religiösen Pragmatismus durch Neander, dessen Schwächen doch auch nicht verkannt werden (S. 59 f.), die klassische Zeit der Vermittlungstheologie (S. 68 f.). In der Berliner Periode der Hegel'schen Philosophie als Apologie der altkirchlichen Dogmatik (S. 81 f.) wird vielleicht der bleibende Kern, für welchen doch auch R. Rothe zeugt, nicht ganz genügend anerkannt. Auf die Vorbilder der theologischen Regeneration in Dichtung und Kunst, Himmels- und Erdkunde (S. 100 f.), unter welchen namentlich Novalis glänzt, folgt die Busspredigt des erneuten Pietismus in ihrer Befruchtung der protestantischen Theologie, namentlich vertreten durch Tholuck, dessen starke Schattenseiten auch der dankbare Schüler nicht verschweigt (S. 114 f.). „Das Martyrium der preussischen Altlutheraner und die Erlanger Facultät ein Keim späterer Blüte", wo auch dieser Seite Gerechtigkeit widerfährt (S. 131 f.). „Der erste wissenschaftliche Vorstoss des neugekräftigten Katholicismus gegen den Protestantismus (S. 145 f.) behandelt namentlich J. A. Möhler's Symbolik. Den Schluss machen „die Errungenschaften der Hallischen Denunciation und die Vorboten der Hallischen Jahrbücher" (S. 153 f.). „Die unzweideutige Parallele zur Neugründung des Jesuitenordens ist die Begründung der Hengstenbergischen Kirchenzeitung." So gelangen wir an die Schwelle der theologischen Revolution.

II. „Von der theologischen bis zur politischen Revolution" (S. 171 – 306). „Das theologische Revolutionsjahr 1835", hauptsächlich bezeichnet durch das Leben Jesu von D. F. Strauss, welchen Nippold allerdings etwas anders ansieht, als es Baur und Schwarz gethan haben. Aber wir lesen doch S. 186: „Hätte man mit anständigen und redlichen Waffen gegen ihn (Strauss) gekämpft, gewiss hätte auch seine spätere Entwicklung eine normalere werden können." Gegen die Darstellung L. Feuerbach's (S. 189 f.) wird sich wenig einwenden lassen. Sehr richtig wird „der Kölner Kirchenstreit und die evangelische Theologie" (S. 197 f.) behandelt, auch im Zusammenhang mit der staatlichen Preisgebung des Hermesianismus. Dagegen, dass dem atheologisch gewordenen Brüno Baur die venia docendi in der Theologie entzogen wurde, hat übrigens Marheineke nicht gestimmt (S. 220), sondern nur eine philosophische Professur für ihn gewünscht. In dieser theologischen Revolutionszeit macht einen wohlthuenden Eindruck der wissenschaftliche Kampf

zwischen R. Rothe und F. C. Baur über die „Anfänge der Kirche" und den „Ursprung des Episkopats" (S. 221 f.). In Hinsicht einer Anwesenheit des Petrus in Rom kann ich freilich die „Klarlegung Baur's über die Anfänge der römischen Petrusfabel" (S 235) nicht anerkennen, sondern muss das Richtigere finden bei Rothe. „Die Tübinger Schule F. C. Baur's, ihr geschichlicher Neubau" wird (S. 239 f.) durchaus nicht im Sinne der Wortführer der Ritschl'schen Schule dargestellt, „in deren Übersicht über die wissenschaftliche Erforschung des Urchristentums Baur so völlig durch Ritschl aus dem Felde geschlagen erscheint, dass sogar die Nennung seines Namens als überflüssig erscheint" (S. 244). „Die Ethik Rothe's als gemeinsame Grundlage der auseinandergehenden dogmatischen Schulen" (S. 257 f.) hat meine volle Zustimmung. Die „Schweizerischen Mahnungen an die Lebensfragen des deutschen Protestantismus" (S. 277 f.) lassen namentlich den hochbedeutenden Alex. Schweizer hervortreten, enthalten aber (S. 285) die kleine Ungenauigkeit, dass G. Volkmar als hessischer Pfarrer (nein: Gymnasiallehrer) seines Amtes entsetzt worden sei. „Die Romantik auf dem Throne und der Kampf des Staates gegen die Aufklärung" (S. 290 f.) versetzen uns in den Vorabend der politischen Revolution.

III. Der Kryptopapismus der Reaction im Kampfe mit den Segnungen der Reformation" (S. 307--425) führt uns in die traurigste Zeit der deutschen Theologie unseres Jahrhunderts. Obenan Stahl und Bunsen (S. 307 f.). Dann die Aufgabe der Jenaischen Theologie im 4. Jahrhundert der Hochschule (S. 381 f.), welche nur die Behauptung der ächt protestantischen Grundsätze sein konnte, Joh. Tobias Beck und die Bibelgläubigkeit als System (S. 345 f.), die Erlanger neue Weise alte Wahrheit zu lehren (S. 383 f.), die Mobilmachung der Kirche gegen die Theologie und die zweite Leben-Jesu-Bewegung, bezeichnet durch E. Renan, Dan. Schenkel und Strauss Leben Jesu für das deutsche Volk (S. 397 f.). Eine schwere Zeit, in welcher auch diese Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie aufzukommen und sich zu behaupten hatte (S. 417 f.)

IV. Man athmet auf bei dem Übergange zu der deutschen Theologie im neuen Reich und unter den Consequenzen des Unfehlbarkeitsdogmas" (S. 426—594). Nicht als ob es da nicht Unerfreuliches genug gäbe. Macht doch den Anfang der „neue Glaube" von Strauss und die „Selbstzersetzung des Christentums" von E. v. Hartmann (S. 426 f.). Lichtseiten bietet dagegen die Ritschl'sche Theologie in ihren verschiedenen Stufen (S. 439 f.), deren Bedeutung Nippold ebenso wenig verkennt wie der „Schule" anhaftende Mängel (S. 456 f.). Wohlthuend ist der Abschnitt: Biedermann und Lipsius in Gegensatz und Ausgleich (S. 465 f.) Lichtseiten

bieten aber auch „schöpferische Zukunftsarbeiten der bekenntnistreuen Theologie (S. 480 f.), vollends Döllinger als Reformator der evangelischen Theologie (S. 508 f.), was er freilich anfangs durchaus nicht gewesen ist. Licht im Kampfe gegen Finsternis stellt dar „die theologische Verteidigung der Gesamtwissenschaft gegen den vaticanischen Infallibilismus (S. 523 f.). Lehrreich ist der Abschnitt: Jüdische und christliche Theologie in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung (S. 544 f.), desgleichen über Missionswissenschaft und Religionsphilosophie (S. 557 f.). Den Abschluss macht die gegenseitige Befruchtung der verschiedenen theologischen Disciplinen (S. 576 f., welche man ja nur von Herzen wünschen kann.

A. H.

D. Justus Ludwig Jacobi und die Vermittlungstheologie seiner Zeit von J. Jacobi, Pastor zu St. Stephani in Bremen. Gotha. 1889. S. VI u. 183.

Justus Ludwig Jacobi war, so erzählt sein Biograph, zur Vermittlungstheologie prädisponirt. Zu der pietistischen Frömmigkeit, unter deren Einfluss seine Jugend stand, gesellte sich der Ernst der Wissenschaft. Es ist begreiflich, dass gerade Neander ihm der liebste Lehrer wurde. Er begann seine Docentenlaufbahn in Berlin 1842, und wurde 1851 als ordentlicher Professor der historischen Theologie uach Königsberg berufen. Unter den Charakteristiken seiner Königsberger Collegen lesen wir S. 66 Folgendes: „An Gebser heftete sich die Erinnerung an seine Berufung zur Professur durch den Bruch des Wagenrads am Gefährt des Ministers Altenstein, welches auf dem väterlichen Gut ausgebessert wurde und dafür dem Sohn die akademische Würde eintrug.“ Die wissenschaftliche Kritik hat meines Wissens bislang dieser Geschichte sich nicht bemächtigt. Die Species facti wird so erzähit: Als Altenstein durch Schönkleina fuhr, habe ihn das erwähnte Missgeschick getroffen. Gebser's Vater, der Gutspachter, habe während der Reparatur den Minister gastlich bei sich aufgenommen und sofort seinen Sohn, damals Extraordinarius in Jena, dnrch einen Eilboten nach Hause beschieden. Diese väterliche Klugheit habe des Sohnes Berufung nach Königsberg bewirkt. Ob hier nur eine der vielen Professorenanekdoten vorliegt, die in der Studentenwelt gern geglaubt und getreulich von einer Generation der andern überliefert werden, oder ob der Er-

zählung doch irgend ein historischer Kern zu Grunde liegt, muss dahin gestellt bleiben. Gewiss ist nur soviel, dass die Familientradition von diesem Radbruch — der übrigens, um einen verhältnissmässig so langen Aufenthalt zu motiviren, ein ziemlich radicaler gewesen sein müsste — und seinen Folgen nichts weiss; ihr zufolge ist vielmehr die Bekanntschaft Gebser's mit Altenstein in Knebel's Haus zu Jena vermittelt worden. Nach Thilo's 1853 erfolgtem Tode wurde als sein Nachfolger Jacobi vorgeschlagen. Hengstenberg[1]) und Bindewald minirten gegen ihn bei Raumer, ihn hinstellend als fanatischen Unionsmann und auch als politisch verdächtig. J. Müller redete damals von einem Intriguenspiel ohnegleichen, selbst in das Cabinet des Königs hineinreichend. „Zur Stärkung des Confessionalismus waren alle Mittel recht". Bendixen bezeichnet in Luthardt's Theologischem Litteraturblatt 1890, S. 363 diese Mitteilungen als „indiscrete Schnörkel einer Professorenberufungsgeschichte". Man hätte hier ein anderes und ernsteres Wort nicht zwar gegen den Verfasser, der die Intriguen erzählt, sondern gegen die, welche sie spannen, erwartet. Das Intriguengewebe hat damals Hoffmann, der Domprediger, zerrissen.

Unser Biograph schildert seinen verewigten Vater als einen in der Heilsgewissheit stehenden Gelehrten, im Gegensatz zum hohlen Nichts des Rationalismus. Er hat thatsächlich in Pelagius, dessen Lehre er in seiner Erstlingsschrift (1842) darstellte, zugleich den zeitgenössischen Rationalismus abgewiesen, und seine Teilnahme an Schenkel's Zeitschrift von einer offenen Erklärung Schenkel's gegen den Rationalismus abhängig gemacht. So den Antirationalismus stärker hervorkehrend verhält sich Jacobi zu Neander etwa wie der exclusivere Twesten zu seinem Lehrer Schleiermacher, dessen friedsame Haltung gegenüber dem Rationalismus jener nicht teilen mochte. Andrerseits ist Jacobi entgegen der Anmassung der Confessionellen für evangelische Freiheit und Wissenschaft (S. 63), insbesondere für freie Bibelforschung (S. 113) eingetreten, und hat Tholuck, als der Miene machte, die Union mit der Conföderation zu vertauschen, an die evangelisch freie Theologie erinnert, in welcher er bisher in Segen gewirkt und mit welcher er zu brechen im Begriff stehe (S. 138). Aus der letzten Zeit seines Lebens lautet ein Wort Jacobi's: „In meiner Jugend frug man: bist du ein Christ? In meinen Mannesjahren forschte man: ist der Mensch kirchlich? In meinem Alter lautet die Losung: ist er positiv? Ich

[1]) Wie liebenswürdig Hengstenberg über Gass geurteilt hat, kann man S. 89 nachlesen.



halte es mit der Cardinalfrage: bist du ein Christ?“ So ist der betagte Gelehrte zurückgekommen zur Milde seiner Jugend.

Unser Verfasser sieht, mit Seitenblicken nicht blos auf Rationalisten und kirchliche Libertiner, sondern auch auf die den Glauben verflüchtigende und verflachende Theologie Ritschl's, sein Ideal in der Union der positiven Union mit dem thatkräftigen Confessionalismus. Harnack hat über die Verquickung der Biographie eines Neanderjüngers mit dieser Tendenz seine Entrüstung ausgesprochen. Wir meinen auch, der Verfasser hätte sich für diesen Zweck einen geeigneteren Ort suchen können, als die Biographie seines Vaters. Auf einzelne anfechtbare Behauptnngen und Versehen (wie Ph. Schaaff S. 33, welches weder die frühere noch die spätere Schreibart des Namens unseres nordamerikanischen Collegen ist, und Origines S. 47) nicht weiter eingehend, erwähnen wir nur noch, was der Verfasser auf S. 142 zum Lobe der Vermittlungstheologie sagt: „dass das Strauss'sche Werk von der Tagesordnung der Wissenschaft abgesetzt ist und nur noch in den Kreisen einer liberalisirenden Halbbildung vegetirt, ist das Verdienst jener Richtung.“ Nun es haben ausser der Vermittlungstheologie auch andere Richtungen ihr Contingent gegen Strauss gestellt, und dieser selbst hat die Antiquirung seines Lebens Jesu anders und also zu erklären gewusst: „Ich bezeuge meinem Buche, dass es nicht widerlegt, sondern nur fortgebildet worden ist, und dass es von der Zeitbildung aufgesogen, in alle Adern der heutigen Wissenschaft eingedrungen ist.“

Wien. G. Frank.

H. Diels und A. Harnack, Über einen Papyrus des Pastor Hermae (Sitzungsberichte der kön. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Sitzung der philosophisch-histor. Classe vom 30. April. 1891. XXIII.) gr. 8. 5 S.

Ohne es zu wissen, hat U. Wilcken (Tafeln zur älteren griechischen Paläographie, 1891) aus einer Papyrus Hs. in Berlin zwei Stücke der griechischen Hermas-Hirten Sim. II, 7—10. IV, 2—5 veröffentlicht, welche H. Diels und A. Harnack jetzt nach der Gebhardt-Harnack'schen Ausgabe von 1877 ausfüllen. Die Stücke waren bisher nur in den drei nach Leipzig gekommenen Blättern der Athos-Hs. (L) erhalten. so dass sie sich mit den ergänzenden Abschriften L[1] gar nicht berühren. Ich nehme mir die Freiheit, auch meine Ausgabe des Hermae Pastor graece integer ambitu von



1887 zu vergleichen und bemerke Folgendes, was nicht blosse Schreibart betrifft.

P. 60, 36 bietet B. *παρα*, L. *ἀπό*, ebenso 61, 1 P. 60, 37 füllen D. und H. aus *τὸν πλοῦτον, ὃν* und überschreiten das Zeilenmass durch 33 Buchstaben. Aber auch 61, 10 bietet B. *τὸ πλοῦτος*. Man hält also das Mass von 31 Buchstaben ein durch die Ausfüllung *τὸ πλοῦτος, ὅ*. P. 61, 3 B. *ηργασατο*. 61, 4 B. om *τοῦ κυρίου* (cf. Pal.) 61, 5 B. *τοις ουν ανθρωποις*, L. *τοῖς ἀνθρώποις οὖν*. 61, 6, B. *υδασιν*, L. *οἴδασιν*. B. *οτι οταν*, L. *ὅτι ἐὰν* 61, 6. 7. B. *εχουσα υδωρ*, L. *ὕδωρ ἔχουσα*. 61, 8 B. *το υδωρ*, L. *ὕδωρ*. — B. *αποδιδωσιν*, L. *δίδωσι*. — B. *αυτης*, L. *ἑαυτῆς*. 91, 9. 10. B. *υπερ των πλουσιων εντυχανοντες προς* [*το*]*ν κν* L. *ἐντυγχάνοντες πρὸς τὸν κύριον ὑπὲρ τῶν πλουσίων*. 61, 10 B. *το πλουτος* (cf. 60, 37), L. *τὸν πλοῦτον*. 61, 12 B. *τ*[*υχ*]*ας*(!), L. *ψυχάς*. 61, 13 L. *υπο* (wie in meinen Ausgaben), L. *ἀπό*. 61, 14. B. *γεγραμμένος*, L. *ἐπιγεγραμμένος*. 61, 16 B. *ο γαρ συνιων τουτ*[*ο*] *δυνη* [*σεται*] *και διακονησαι τι*, L. om. Jetzt hat man die urkundliche Ausfüllung.

P. 61, 35. B. [*θε*]*ρεια*, L. *θέρος*. 62, 2 kommen nach meiner Ausgabe (*γνωσθήσεται*) nur 30 Buchstaben auf die Zeile (4) in B, nach D. und H. (*φανερωθήσονται*) 32 Buchstaben. P. 62, 2. 3 kommen nach unsern beiden Ausgaben auf Zeile 6 in B. nicht weniger als 40 Buchstaben, weshalb D. und H. raten, *φανεροῦνται καὶ* (14 Buchstaben) oder *καὶ ἐπιγινώσκον*(*ται*), gleichfalls 14 Buchstaben, für die Zeile ausgefallen zu denken. Das ist zu viel. Durch *γινωσκον*(*ται*) spart man 4 Buchstaben. P. 62, 4. 5. bietet B. *γνω*[*σθησονται παντες ευθαλεις οντες*] *και εν* [*τω αιωνι εκεινω κτλ*], L. *γνωσθήσονται πάντες οἱ εὐθαλεῖς ὄντες; οἱ εὐθαλεῖς ὄντες ἐν τῷ αἰῶνι ἐκείνῳ*. Vergleicht man vet. lat. (et parebunt omnes hilares et gaudentes in illo seculo restituentur) Pal. (omnesque parebunt laetantes qui minimi [viridi] erant in saeculo isto), so kommt man etwa auf: *γνωσθήσονται πάντες εὐθαλεῖς ὄντες καὶ ἱλαροὶ ἐν τῷ αἰῶνι ἐκείνῳ*. P. 62, 6 wird meine Lesart *ἁμαρτωλοί, οἷα* nicht widerlegt durch die Ausfüllung *ἁμαρτ*[*ωλοί, ἃ εἶδες κτλ.*]. P. 62, 9 fällt in B. die falsche Silbenabteilung hinweg, und man erhält 31 Buchstaben statt 33 durch die Ausfüllung *κα*]*ήσονται* statt *καυθ*]*ήσονται*. P. 62, 11 giebt Z. 19 in B. nur 22 Buchstaben bei der Ausfüllung: *τὸν κτί*[*σαντα αὐτούς· σὺ οὖν*]. D. und H. vermuten mit Recht, dass in B. mehr gestanden habe, und schlagen nach den Übersetzungen (vet. Lat. bonum fructum, aeth. tibi, Pal. intra te) vor: *σὺ οὖν ἐν σοί*. Am nächsten liegt wohl: *σὺ οὖν σεαυτῷ*, wodurch man 28 Buchstaben auf die Zeile erhält. P. 62, 12 B. *απο πολλων κτλ.*, L. *ἀπὸ τῶν πολλῶν*. P. 62, 13 wird die von mir und Funk vorgezogene Lesung *διαμαρτήσεις* nicht entkräftet durch die Ausfüllung [*δια*]*μάρ*[*της κτλ.*]. A. H.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
G. Otto's Hofbuchdruckerei in Darmstadt.

VI.

Die Lebenszeit Christi im Daniel-Commentar des Hippolytus.

Von

Lic. th. Dr. ph. Bratke,

a. o. Professor der Kirchengeschichte in Bonn.

In der neu entdeckten Handschrift des 4. Buches des Daniel-Commentars von Hippolytus Romanus, welcher in der Zeit der severianischen Christenverfolgung, also um das Jahr 202 geschrieben sein mag, findet sich unter anderem folgende Stelle [1]: „Die erste Parusie des Herrn im Fleische, bei welcher er in Bethleem geboren wurde, fand statt am 25. Dezember, an einem Mittwoch, im 42. Jahre der Regierung des Augustus, von Adam an im 5500. Jahr; er litt aber im 33. Jahre am 25. März, an einem Freitag, im 18. Jahre des Tiberius unter den Consuln Rufus und Rubellius." Wäre dieser Satz echt, so enthielte er nicht bloss die weitaus genaueste Angabe über die Lebenszeit Christi, welche wir aus den ersten 2 Jahrhunderten der Kirche besitzen, sondern unter anderem auch ein interessantes Zeugnis dafür, dass die von der Kritik bisher der vornicänischen Kirche abgesprochene Überlieferung, Christus sei am 25. Dezember geboren, nicht

[1]) Bei Bratke, das neu entdeckte vierte Buch des Danielcommentars von Hippolytus. Nach dem Originaltext des Entdeckers, Dr. B. Georgiades, hrsg. Bonn 1891. S. 19.

erst in der Mitte des 4. Jahrhunderts aufgekommen, sondern bereits um das Jahr 200 n. Chr. durch einen Kirchenvater von dem Ansehen und der Gelehrsamkeit eines Hippolytus, Mitgliedes der altertümlichen Gemeinde Roms, vertreten worden ist.

Die von Georgiades auf Chalki entdeckte Handschrift enthält an einer Reihe von Punkten einen Text, welcher sich als der originale gegenüber dem umfangreichsten, bisher bekannten Fragment [1]) des Danielcommentars von Hippolytus in einem Codex der Chigi-Bibliothek zu Rom ausweist. Diese Beobachtung hat mich verführt anzunehmen, dass die Chalki-Handschrift an keiner Corruption leide. In Uebereinstimmung mit Lightfoot [2]) und A. Harnack [3]) habe ich daher in meiner Ausgabe derselben den Satz ausgesprochen, dass von Interpolationen der Text frei zu sein scheine. Im Allgemeinen wird er auch seine Richtigkeit behalten und wir werden nach wie vor den neuen Fund als eine wertvolle Bereicherung der altchristlichen Litteratur mit einem echten Stück des längst vermissten Commentars des Hippolytus von Rom zum Buche Daniel zu schätzen haben. Allein gerade im Bezug auf die interessanteste Notiz in ihm sind mir bei meinen weiteren Studien an dem Gegenstande Bedenken gegen die Echtheit derselben entgegengetreten. Ich zweifele nicht, dass meine Fachgenossen ähnliche Eindrücke von der besagten Angabe über die Lebenszeit Christi bereits gewonnen haben werden. Und wenn ich die meinigen hiermit veröffentliche, so geschieht es hauptsächlich in dem Bewusstsein der Pflicht, durch meine Textausgabe keine Irrtümer über das wahrscheinliche historische Gewicht

---

[1]) P. de Lagarde, Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece. Lpz. u. Lond. 1858.

[2]) Lightfoot, The apostolic fathers. P. I. vol. II. Lond. 1890. S. 392.

[3]) A. Harnack in der Anzeige der Entdeckung des Georgiades, enthalten in der Theol. Litztg. 1891. S. 38.



jener Stelle sowie über meine eigene Ansicht von der Sache zu erwecken, zumal durch einige Tagesblätter, namentlich die Kölnische Zeitung (1891. Nr. 386. 453) dieselbe bereits als eine epochemachende Neuheit ausposaunt worden ist.

1. Das Vertrauen zu der Echtheit des Textes der betreffenden Stelle in der Chalki-Handschrift wird erschüttert erstens durch eine Vergleichung desselben mit ihrem Wortlaut in den sonst erhaltenen Fragmenten des Commentars. Was zunächst das Chigi-Fragment anlangt, so stellt sich sein Verhältnis zu jener folgendermassen:

Chalki-Handschrift	Chigi-Handschrift [1])
. . . λέγομεν. Οἱ χρόνοι ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ἀπὸ Ἀδὰμ ἀριθμούμενοι εὔδηλα ἡμῖν παριστῶσι τὰ ζητούμενα. Ἡ γὰρ πρώτη παρουσία τοῦ Κυρίου ἡμῶν ἡ ἔνσαρκος, ἐν ᾗ γεγέννηται ἐν Βηθλεέμ, ἐγένετο πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἰανουαρίων, ἡμέρᾳ τετράδι, βασιλεύοντος Αὐγούστου τεσσαρακοστὸν καὶ δεύτερον ἔτος, ἀπὸ δὲ Ἀδὰμ πεντακισχιλιοστῷ καὶ πεντακοσιοστῷ ἔτει· ἔπαθε δὲ τριακοστῷ τρίτῳ, πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἀπριλίων, ἡμέρᾳ παρασκευῇ, ὀκτωκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος, ὑπατεύοντος Ρούφου καὶ Ρουβελλίωνος. Δεῖ οὖν ἐξ ἀνάγκης ταῦτα τὰ ἑξακισχίλια ἔτη πληρωθῆναι, ἵνα ἔλθῃ ἡ κατάπαυσις, ἡ ἁγία ἡμέρα, ἐν ᾗ „κατέπαυσεν ὁ Θεὸς ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ποιεῖν". [Folgt ein uns hier nicht interessirender Passus, worauf es heisst:] Ἀπὸ γενέσεως οὖν Χριστοῦ δεῖ ψηφίζειν πεντακόσια ἔτη ἐπίπαν εἰς συμπλήρωσιν τῶν ἑξακισχιλίων ἐτῶν, καὶ οὕτως ἔσται τό τέλος etc.	. . . λεγόμενοι [2]) γὰρ χρόνοι ἀπὸ καταβολῆς κόσμου καὶ ἀπὸ Ἀδὰμ καταριθμούμενοι εὔδηλα ἡμῖν παριστῶσι τὰ ζητούμενα. ἡ γὰρ πρώτη παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν ἡ ἔνσαρκος ἐν Βηθλεέμ ἐπὶ Αὐγούστου γεγένηται πεντακισχιλιοστῷ καὶ πεντακοσιοστῷ ἔτει, ἔπαθε δὲ ἔτει τριακοστῷ τρίτῳ· δεῖ οὖν ἐξ ἀνάγκης τὰ ἑξακισχίλια ἔτη πληρωθῆναι, ἵνα ἔλθῃ τὸ σάββατον, ἡ κατάπαυσις, ἡ ἡμέρα ἡ ἁγία, ἐν ᾗ „κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ." . . . ἀπο γενέσεως οὖν χριστοῦ δεῖ ψηφίζειν πεντακόσια ἔτη τὰ ἐπίλοιπα εἰς συμπλήρωσιν τῶν ἑξακισχιλίων, καὶ οὕτως ἔσται τὸ τέλος.

[1]) P. de Lagarde a. o. O. S. 153 f.

[2]) Der Schreiber der Handschrift hat aus einem offenbaren Missverständnis, statt, wie die Chalkihandschrift thut, das λέγομεν

Der zwischen den hier citirten Sätzen befindliche und von mir ausgelassene Text sowie der vor und hinter denselben stehende lautet in beiden Handschriften im Allgemeinen übereinstimmend. Die Unterschiede im Einzelnen sind keinesfalls so bedeutend, als diejenigen, welche uns in den beiden angeführten Texten entgegentreten. Gemäss dem Wortlaut des Chigi-Fragmentes steht also in dem Daniel-Commentar des Hippolytus nichts davon, dass Christus am 25. Dezember und zwar im 42. Regierungsjahre des Kaisers Augustus geboren, sowie, dass er am 25. März im 18. Jahre des Tiberius unter den Consuln Rufus und Rubellius gestorben sei. Vielmehr sagt Hippolytus nur dieses, dass der Herr im 5500. Weltjahre in den Tagen des Augustus zu Bethleem geboren ist und in seinem 33. Jahre gelitten hat. Nun hat allerdings schon Bardenhewer[1]) die Annahme vertheidigt, dass die Chigianischen Fragmente einen sehr verkürzten und verderbten Text darstellen. Und durch die Entdecknng des Georgiades hat sich dieselbe glänzend bestätigt. Wenn aber auch an manchen Stellen der Text des ersteren hinter dem der Chalki-Handschrift an Originalität zurücksteht, so sind wir doch nicht auch sofort verpflichtet, unter allen Umständen, wo sich Textverschiedenheiten zwischen beiden zeigen, der letzteren den Vorzug zu geben. Man kann die Beobachtung machen, dass in den Abweichungen des Chigi-Fragmentes eine Tendenz hervortritt, welche zum Teil den Charakter einer Zurückverlegung späterer dogmatischer Anschauungen in die Schrift des alten Kirchenvaters trägt. Lehrreich ist in dieser Beziehung besonders das Beispiel, welches sich aus dem oben ausgelassenen

dem vorangehenden Satz als notwendiges letztes Glied einzufügen, es mit dem Plural des Artikels οἱ vor χρόνοι zu einem Wort verbunden und dann eigenmächtig ein γὰρ eingefügt. Vgl. meine Ausgabe S. 18 Anmerk. 3.

[1]) Des h. Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel. Freibg. i. Br. 1877.

Text ergibt. Dort werden nämlich die Massbestimmungen, welche Exod. 25, 10 Gott über den Bau der Bundeslade gibt, in allegorischer Weise gedeutet, um nachzuweisen, dass gemäss der h. Schrift im 5500. Jahre der Gottessohn Fleisch werden musste. Nach Anführung der betreffenden Schriftstelle fährt der Verfasser fort, gemäss der Chigi-Handschrift (Lagarde p. 154), *ἐν ᾧ χρόνῳ παρὼν ὁ σωτὴρ ἐκ τῆς παρθένου, τῆς κιβωτοῦ, τὸ ἴδιον σῶμα τῷ κόσμῳ προσήνεγκεν, χρυσίῳ καθαρῷ κεχρυσωμένης, ἔνδοθεν μὲν τῷ λόγῳ, ἔξωθεν δὲ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.* Selbst der katholische Bardenhewer hat richtig vermuthet, dass in den Zusammenhang der ganzen Stelle nur *τὴν κιβωτὸν* und *κεχρυσωμένην* passt. Die Chalki-Handschrift enthält in der That diesen Wortlaut. Und die Änderung des Textes im Chigi-Fragment erweist sich als die Folge der Absicht, die spätere Marienverehrung durch ein so altertümliches Schriftstück, wie es der Danielcommentar des von der Kirche für heilig erklärten Hippolytus Romanus ist, zu legitimiren.

Aber wie sollte der Verfertiger des Chigi-Fragmentes dazu gekommen sein, die genaue Angabe des Kirchenvaters über die Lebenszeit Christi zu verkürzen? Gesetzt, er hätte nicht sicher gewusst, dass vor ihr keine genauere Chronologie des Lebens Christi in der altkirchlichen Literatur existirte, so musste er doch sofort hören, wie interessant und gewichtig diese Stimme aus dem kirchlichen Altertum war. Über diesen Artikel vom Geburts- und Todesdatum Christi spricht schon Johannes Chrysostomus[1]) die allgemeine Stimmung aller Betheiligten aus, wenn er sagt: „Nicht um etwas Geringes handelt es sich hier, sondern um etwas sehr Grosses; ich sage noch mehr, um Etwas, was zu den notwendigen und mit allem Fleiss zu betrachtenden Dingen gehört.“ In diesem Falle stehen die Dinge so, dass man sich eher darüber wundern müsste, wenn der Abschreiber nicht noch genauere Daten z. B.,

[1]) Homilia in diem natalem D. N. Jesu Christi.

wie es sonst oft geschehen ist, über die Stunde der Geburt und des Todes, sowie über sein Taufdatum, hinzugefügt hätte, als darüber, dass er von dem vorgefundenen Text auch nur ein Jota gestrichen hätte. Oder entsprach vielleicht die Chronologie des Hippolytus nicht der später in der Kirche recipirten Zeitrechnung und empfand er daher das Bestreben, den unter die Heiligen aufgenommenen Kirchenvater von dem Vorwurf, in einer so wichtigen Sache eine unkanonische Äusserung gethan zu haben, zu befreien? Auch diese Einwendung erweist sich als unmöglich. Denn darin liegt ja das Pikante an der angeblichen Mittheilung des Hippolytus, dass sie fast ganz, namentlich auch hinsichtlich des Weihnachtstermins, der späteren Kirchenlehre entspricht. Alle diese Erwägungen machen es nicht gerade wahrscheinlich, dass der Abschreiber in seiner Vorlage die uns jetzt aus der Chalki-Handschrift bekannte Notiz vorgefunden hat.

Eine mächtige Verstärkung erhält dieser Verdacht durch die Aussage eines anderen Fragmentes des Danielcommentars, welches uns glücklicherweise überliefert worden ist. In einem Briefe des monophysitischen Bischofs „der Araber" zu Horta namens Georgius an einen Presbyter und Einsiedler Jesus wird nämlich unserer Stelle Erwähnung gethan. Derselbe ist vom Juli 714 n. Chr. datirt und enthält eine Beantwortung verschiedener Fragen, welche der Adressat dem Verfasser vorgelegt hatte. Er befindet sich im Britischen Museum und de Lagarde[1]) hat ihn zuerst herausgegeben. In dem zweiten Abschnitte, welcher über die Dauer der Welt handelt, heisst es dort S. 115 im Anschlusse an ein anderes Citat und mit Anführungsstrichen gemäss der deutschen Übersetzung Bardenhewer's (S. 22): „Die erste Ankunft unseres Herrn im Fleische zu Bethleem in den Tagen des Augustus hat nämlich im Jahre 5500 der Welt stattgefunden; er litt

[1]) Anal. syr. Lpz. 1858. p. 108—134. Vgl. Pitra, Anal. sacra Tom. IV. Paris 1883. S. 51 u. 320.



aber im Jahre 33 nach seiner Geburt. Es müssen aber nothwendig 6000 Jahre erfüllt werden, bis dass der Sabbat kommt, welcher die Ruhe ist, an welchem Gott ruhte von allen seinen Werken, welche Gott zu machen begonnen hatte . . . . Von der Geburt Christi an müssen wir also die übrigen 500 Jahre zählen und hinabgehen bis zur Vollendung der 6000 Jahre, und so wird das Ende sein." Georgius setzt noch ausdrücklich hinzu, er habe dieses Citat bei Hippolytus „in dem 4. Buche über den Propheten Daniel" gefunden. Auch bei ihm können wir voraussetzen, dass er mit grösstem Vergnügen seinem Fragesteller noch genauere Auskunft über die Daten des Lebens des Heilandes gegeben haben würde, wenn er für solche an dem alten Hippolytus irgend welche Anhaltspunkte gehabt hätte. Aber auch er weiss von ihm nichts mehr als das Chigi-Fragment enthält.

Schwerlich wird jemand behaupten, dass Georgius von dem Chigi-Fragment literarisch abhängig sei. Trotzdem ist die gegenseitige Übereinstimmung beider, sowie ihre gemeinsame Abweichung von dem Text der Chalki-Handschrift gleichermassen frappant. Die Einzelheiten, durch welche die syrische Übersetzung des Originals vom Chigi-Fragment sich unterscheidet, sind nur folgende: Hinter *πεντακισχιλιοστῷ καὶ πεντακοσιοστῷ ἔτει* setzt Georgius für seinen Adressaten ein erklärendes *τοῦ κόσμου* hinzu; hinter *τριακοστῷ τρίτῳ* hat er ein verdeutlichendes *μετὰ τὴν γένεσιν αὐτοῦ*, statt *οὖν* hinter *δεῖ* mag er ein *δὲ* gelesen haben; vor *ἑξακισχίλια* hat er das *τὰ* ausgelassen, offenbar weil in seinem kurzen Citat der ausdrückliche Hinweis [das Chalki-Fragment hat *ταῦτα τὰ*] auf die 6000 Jahre unverständlich bleiben musste; das *ἡ ἡμέρα ἡ ἁγία*, das neben dem *ἡ κατάπαυσις* allerdings einen entbehrlichen Pleonasmus enthält, fehlt bei Georgius; dagegen hat er *ὧν ἤρξατο ποιεῖν* der Chalki-Handschrift, was das Chigi-Fragment auslässt. Hinter *ψηφίζειν* schiebt er ein wiederum verdeutlichendes *καὶ καταβαίνειν* ein und das *τὰ ἐπίλοιπα*

hat er mit dem Chigi-Fragment gegen die Chalki-Handschrift gemeinsam. Am meisten bedeutsam von diesen kleinen Differenzen erscheint mir die, dass Georgius (ebenso wie die Chalki-Handschrift) das *ὧν ἤρξατο[ὁ θεὸς] ποιεῖν* enthält, während das Chigi-Fragment diesen Zusatz übergeht. Derselbe entspricht nämlich der alexandrinischen Version von Gen. 2, 3, aber nicht der Peschitho. Also wird der Syrer Georgius denselben in seiner griechischen Vorlage bereits vorgefunden haben. Wenn dem aber so ist, so empfangen wir durch diese unscheinbare Textverschiedenheit eine ganz unerwartete und doch kräftige Unterstützung für die an sich allerdings schon sehr wahrscheinliche Annahme, dass eben jene Vorlage des Georgius in keiner Abhängigkeit vom Chigi-Fragment stand. Dann aber ist die Thatsache diese, dass wir zwei einander völlig selbständig gegenüberstehende Citate der fraglichen Hippolytus-Stelle besitzen, welche übereinstimmend aussagen, dass der Kirchenvater nur dieses über die Lebenszeit Christi behauptet habe: Er sei geboren im 5500. Weltjahr in Bethleem während der Regierung des Kaisers Augustus. Und sein Tod falle in sein 33. Lebensjahr.

Welches der Wortlaut der Stelle in den anderen von Georgiades zum Teil neu entdeckten Handschriften sei, die er für seine später erscheinende kritische Textausgabe des ganzen Commentars verwerthen will, darüber vermag ich zur Zeit natürlich noch nichts Gewisses zu sagen. Doch scheint nach der vom Entdecker dem Text der Chalki-Handschrift beigegebenen Anmerkung[1]) überhaupt nur die Pariser Handschrift die fragliche Stelle zu enthalten, und zwar in Uebereinstimmung mit der Fassung des Chigi-Fragmentes.

2. Allerdings hören wir von einem anderen Georgius, der Syncellus des Patriarchen Tarasios zu Constantinopel war und daher gewöhnlich kurzweg Syncellus genannt

---

[1]) Siehe meine Ausgabe der Chalki-Handschrift S. 19 Anm. 1.



wird, in seiner während der ersten Jahre des 9. Jahrhunderts zusammengetragenen Chronographie[1]) eine Ueberlieferung über die Lebenszeit Christi bei Hippolytus, welche geeignet erscheinen könnte, das gegen die Ursprünglichkeit unserer Stelle rege gewordene Misstrauen wieder zu unterdrücken. Er berechnet nämlich, die Geburt des Herrn sei im Jahre 5501[2]) der Welt am 25. März, d. h. nach seiner Rechnung am 1. Tage desselben angekündigt worden und am 25. Dezember im 43. Jahre des Kaisers Augustus eingetreten und er versichert: *ταῦτα οὐκ ἀφ' ἑαυτῶν συντετάχαμεν, ἀλλ' ἐκ τῶν παραδόσεων τοῦ μακαρίου ἀποστόλου καὶ ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης Ἱππολύτου καὶ ἱερομάρτυρος, . . . Ἀννιανοῦ τε . . . . . . καὶ Μαξίμου* . . . . . . Dass mit dem ersten Namen nur Hippolytus Romanus gemeint sein kann, folgt aus den ihm von Syncellus verliehenen Attributen, wie er denn auch nachweislich den Danielcommentar unseres Hippolytus benutzt hat. Anianus gehört dem 5. Jahrhundert an und ist Verfasser einer von Syncellus vielfach benutzten Chronographie sowie des berühmten 532-jährigen Ostercyklus. Mit Maximus ist der bekannte Gegner des Monotheletismus Maximus Confessor + 662 gemeint, dessen hervorragendste chronologische Leistung der sogenannte Computus ecclesiasticus, d. h. eine Anleitung zum Verständnis der kirchlichen Festrechnung und der profanen Zeitrechnung ist. Nun ist der Ausdruck *ἐκ τῶν παραδόσεων* sehr vager Natur, mit dem sich nicht viel anfangen lässt. Aber selbst hinsichtlich dessen, was man im Allgemeinen aus dieser Notiz entnehmen könnte, nämlich dass Hippolytus irgendwo in seinen Schriften die Em-

---

[1]) ed. Dindorf, Vol. I. Bonn, 1829 S. 596/97.

[2]) Bardenhewer S. 17 führt irre, wenn er als die Meinung des Syncellus annimmt, dass Christus im Jahre 5500 geboren sei. Das Richtige hat schon Ideler, Handbuch der Chronologie. 2. Bd. Brl. 1826. S. 455 erkannt und neuerdings Gelzer, Sextus Julius Afrikanus u. die byzant. Chronographie. 2. Teil. Lpz. 1885. S. 190 u. 248 f. ausführlich erläutert.

pfängnis Christi auf den 25. März, seine Geburt auf den 25. Dezember des Jahres 5501 setze, verliert sie an Glaubwürdigkeit, wenn man sie auf ihre Accuratesse hin controlirt. Anianus nämlich, der uns fast nur aus den von Syncellus selbst beigebrachten Stellen[1]) bekannt ist, ebenso wie Maximus[2]) setzen allerdings Christi Menschwerdung in das Jahr 5501, und zwar die Empfängnis auf Montag den 25. März, die Geburt auf Mittwoch, den 25. Dezember. Was aber den Hippolytus anlangt, so nennt die darauf bezügliche und wie wir hernach noch sehen werden, unzweifelhaft echte Stelle in seinem Danielcommentar aus Gründen, welche mit seiner allegorischen Schriftauslegung zusammenhängen, das Jahr 5500. Dreissig Jahre später in seiner Weltchronik scheint dann, wie wir ebenfalls noch sehen werden, Hippolytus das Jahr 5502 dafür gesetzt zu haben. Aber das Jahr 5501 passt in sein chronologisches Schema wie die Faust auf das Auge. Dürfen wir dann noch auf die andere Hälfte seiner Behauptung uns sicher verlassen, dass Syncellus nach dem Vorgange des Hippolytus von Rom den 25. März als Tag der Empfängnis und den 25. Dezember als Tag der Geburt Christi annehme? Dazu sind wir um so weniger berechtigt, als auch in anderen Fällen Syncellus als flüchtiger und unselbständiger Historiograph sich erweist. Gelzer (S. 180 ff.) hat nach eingehendster Prüfung seiner Chronographie und ihrer Quellen seiner Zuverlässigkeit ein schlechtes Zeugnis ausgestellt. Und was er auf S. 186 an Beispielen von der Manier des Mannes, angeblich benutzte Quellen zu citiren, die er gar nicht eingesehen hat, anführt, das erweckt grossen Verdacht gegen die Glaubwürdigkeit dieses Byzantiners. Gelzer nimmt daher auch S. 188 an, dass Syncellus an den wenigen Stellen, wo er den Hippolytus

[1]) Welche Van der Hagen, Dissert. de cyclis paschal. Amsterd. 1736 gesammelt hat; vgl. auch Ideler a. o. O. S. 451 ff.

[2]) Vgl. dessen Computus abgedruckt bei Petavius, Opus de doctrina temporum etc. Antwerp. 1703 S. 181 ff.



citirt, diesen überhaupt gar nicht direct eingesehen hat. Aber selbst angenommen, er wäre einer ihm vorliegenden Handschrift der Werke des Hippolytus oder einer Tradition gefolgt, so müssen nach allem Gesagten beide hinsichtlich der in Frage stehenden Stelle verdorben gewesen sein. Die naheliegende Vermutung ferner, er habe einen mit dem Text der Chalki-Handschrift identischen Text benutzt, wird dadurch illusorisch gemacht, dass ausser über die Zahl des Geburtsjahres auch über die Zahl des Regierungsjahres des Augustus, in welches die Geburt Christi fällt, ein Dissensus zwischen Syncellus und der Chalki-Handschrift besteht. So erweist sich also die Bedeutung des Zeugen Syncellus als eine negative. Ich würde nicht wagen auf seine Autorität hin die Echtheit unserer Stelle retten zu wollen. Dasselbe thut Bardenhewer (S. 87).

Übrigens findet sich für die irrige Angabe des Syncellus eine lehrreiche Erklärung, die geeignet ist, nur noch stärker die Unglaubwürdigkeit derselben zu beweisen. Wir wissen ja, dass Hippolytus für die morgenländische, speciell für die mit Alexandrien in Verbindung stehende Kirche nicht blos eine bekannte Persönlichkeit, sondern auch eine Autorität gewesen ist. Seine Schriften sind in ihr gelesen worden, und manche derselben würden für die Christenheit verloren gegangen sein, wenn sie uns nicht in Übersetzungen[1]) der Morgenländer erhalten geblieben wären. In der Lebensbeschreibung der orientalischen Heiligen Euthymius und Sabas, welche Cotelerius[2]) herausgegeben hat, wird unser Kirchenvater beide Male mit Emphase der *παλαιὸς καὶ ἀποστόλοις γνώριμος* genannt. Und Syncellus erteilt ihm an der früher von mir citirten Stelle das

[1]) Siehe Ewald, Abhandlung. zur orient. u. bibl. Lit. I. 1832 S. 1—11 u. H. Achelis, die Canones Hippolyti [Texte u. Untersuchungen von O. v. Gebhardt u. A. Harnack Bd. VI. Heft 4. 1891]. Dazu vgl. Jülicher in der „Theol. Litztg." 1891. S. 250.

[2]) Graecae ecclesiae monumenta. Tom. II. S. 293. Paris 1680 u. tom. III. S. 354. Ebd. 1686.



Attribut eines „heiligen Apostels, Erzbischofs von Rom und heiligen Märtyrers“. Solche Elogen gegenüber einem abendländischen Kirchenmann seitens der Orientalen sind immerhin selten und sprechen für das hohe Ansehen, welches er genoss. Aber damit ist es noch nicht genug. An den beiden zuerst genannten Orten wird Hippolytus ausdrücklich als gewichtiger Vertreter der christlich-alexandrinischen Weltaera angerufen. Von Euthymius nämlich wird gesagt, dass sein Tod in das 5965. Weltjahr oder in das 465. Jahr seit der Menschwerdung Christi falle. Und der heilige Sabas soll im Jahre 6024 = 524 n. Chr. gestorben sein. Aus anderen Zeugnissen wissen wir sicher (Ideler, a. a. O. II, 458 f.), dass die entsprechenden Jahre 473 und 531 unserer Zeitrechnung gemeint sind. Die Verfasser dieser beiden Heiligenbiographien haben also eine Weltaera gebraucht, welche 8 Jahre weniger zählt als die dionysische Zeitrechnung. Als solche kennen wir aber die christlich-alexandrinische Weltaera, im Stil des um 400 lebenden ägyptischen Mönches Anianus, von dem aus offenbar sie zu den benachbarten Abessyniern gelangt ist, wo jene beiden Schriftstücke entstanden sein müssen, allerdings mit einer kleinen Differenz hinsichtlich der Jahresepoche [1]. An beiden Stellen derselben wird übereinstimmend die gebrauchte Zeitrechnung ausser dem römischen Hippolytus auch dem Epiphanius und einem Hero philosophus zugeschrieben. Diese Überlieferung ist eine irrtümliche. Aber soviel steht allerdings fest, dass diese Weltaera im Morgenlande weit verbreitet gewesen ist, bis sie durch die byzantinische Aera verdrängt wurde. Ihr Hauptvertreter vor Syncellus ist der bekannte Maximus Confessor. Dieser sowohl wie Anianus setzten in der That die Geburt Christi auf Mittwoch den 25. Dezember des Jahres 5501. Gerade die Verlegung dieses Ereignisses auf den „vierten“ Tag im chronologischen System mag der Popularisirung dieser Aera

[1] Vgl. Unger, Chronologie des Manetho. Berl. 1867. S. 38 f.



sehr förderlich gewesen sein. Denn die in der ganzen alten Kirche verbreitete Anschauung von der Parallelität der Schöpfung mit der Erlösung hatte schon vorher [1]) im Occident wie im Orient den Glauben befestigt, dass Christus, die Sonne der Gerechtigkeit (Maleachi 4, 2), an demselben Wochentage auf Erden erschienen sei, an welchem Gott die natürliche Sonne geschaffen hatte. Was den Syncellus anlangt, so haben wir ja oben schon gesehen, dass er sich für seinen ebenfalls jener Aera zugehörigen Zeitansatz und die genaue Chronologie des Lebens Jesu ausser auf Anianus und Maximus auch auf unseren Hippolytus beruft. Syncellus nun ist vielleicht geborener Palästinenser, auf jeden Fall hat er sich, ehe er sein hohes kirchliches Amt in Constantinopel antrat, längere Zeit in Palästina aufgehalten und ist auf seinen Reisen bis zum Sinai vorgedrungen[2]). Hat er also die Kunde nicht wo anders her, so hat er sie aus ägyptischen oder abessynischen Quellen, dass Hippolytus der Vorläufer des Anianus sei und letzterer seine alexandrinische Aera von jenem übernommen habe.

Wie diese Tradition entstanden ist, darüber wird man schwerlich etwas Sicheres sagen können. Ich vermute aber, dass die Ähnlichkeit der Bezifferung des Jahres der Menschwerdung Christi, welche Hippolytus in seinem im Morgenlande bekannten[3]) Danielcommentar vertritt, mit der späteren Aera des Alexandriners Anianus den Anlass dazu gegeben hat, anzunehmen, dass er überhaupt und auch bis in alles Einzelne hinein mit dem chronologischen System desselben übereingestimmt habe. Schon A. v. Gutschmid[4]) nennt die christlich-alexandrinische und die ihr folgende byzantinische Weltaera blosse Varianten

[1]) Vgl. [Pseudo-|Cyprian ed. Hartel. Bd. III, 248 ff. Ephrem der Syrer bei Usener, Religionsgesch. Untersuch. I. Tl. 1889. S. 195.

[2]) Gelzer, a. a. O. Bd. II, S. 176—182.

[3]) Wie die zahlreichen dem Orient angehörenden Fragmente und Versionen des Commentars bei Bardenhewer, a. a. O. zeigen.

[4]) Kleine Schriften. Hrsg. v. Fr. Rühl. Bd. I. Lpz. 1889. S. 416.

der Zeitrechnung des Afrikanus, dieses ersten Chronologen des christlichen Orients, und des Hippolytus, des ersten christlichen Chronologen des Occidents. Diese Behauptung will natürlich nur summarisch gemeint sein. Das Gemeinsame aller ist aber in der That die auf biblischer Berechnung basirende Voraussetzung, dass Christus im Jahr 5500 oder um dieses Jahr geboren sei [1]). Thatsächlich beschränkt sich das, was Gemeingut der Chronologie des Hippolytus und der alexandrinischen Aera ist, auf die Annahme, dass Christus etwa im Jahr 5500 geboren ist. Gerade das Weltjahr 5501, welches seit Anianus in weiten Kreisen als fester Termin für das Geburtsjahr Christi gilt, hat Hippolytus sicherlich nicht. Wir werden uns noch davon überzeugen, dass seine Aera, wie es die des Anianus thut, von der dionysischen auch nicht um 8 Jahre, sondern nur um ein resp. zwei Jahre differirt. In der Ostertafel und der Weltchronik verlegt er die Geburt Christi ins Jahr 1 v. Chr. Und im Danielcommentar, angenommen die Stelle der Chalki-Handschrift wäre echt, würde sich der Unterschied auf zwei Jahre beschränken. Denn nach Dionysius ist Christus im 44., nicht schon im 42. Jahr des Augustus geboren. Eine wirklich sachgemässe Vergleichung zwischen der Zeitrechnung des Hippolytus und den Daten der alexandrinischen Weltaera, sei es derjenigen des Panodorus oder der des Anianus, hätte also zu dem Resultat führen müssen, dass dieser erste Chronologe der abendländischen Kirche nur hinsichtlich der Jahresrechnung des Lebens Jesu, aber nicht hinsichtlich der Monats- und Wochenrechnung mit dem Zeitschema eines Panodorus, Anianus und Anderer gewisse Verwandtschaft aufweise. Wie wäre bei Hippolytus eine 532jährige Osterperiode, ein 19jähriger Mondcyklus, ein 28jähriger Sonnencyklus, welche die Alexandriner ihrer Rechnung zu Grunde legten, denkbar! Allein für die

[1]) Speciell die Abessynier rechnen nach Ideler I, 437 bis auf Chr. 5500 Jahre, nach Unger S. 40 setzen sie seine Geburt in 5502.



späteren Vertreter dieser Aera genügte ein solches entferntes Verwandtschaftsverhältnis, um den ehrwürdigen Kirchenvater ganz zu ihrer Clique zu zählen[1]) und so im Zeitbewusstsein die eigene Chronologie durch die Autorität dieses Mannes zu beglaubigen.

Diese Erklärung für die Entstehung der auffallenden Bemerkung des Syncellus würde weniger glaubhaft sein, wenn nicht die Thatsache bestände, dass er überhaupt der einzige ist, welcher davon etwas wissen will, dass Hippolytus von Rom den Geburtstag Christi auf den 25. Dezember gesetzt habe. Weder aus der morgenländischen Kirche, soweit sie nicht den Standpunkt dieses Mannes vertritt, noch aus der abendländischen, nicht einmal aus der Kirche von Rom sind bis jetzt Nachrichten bekannt, welche bezeugten, dass in ihnen jemals das Bewusstsein einer solchen Überlieferung über die Chronologie des Hippolytus lebendig gewesen wäre. Die Chalki-Handschrift belehrt uns zum ersten Male darüber, dass schon der alte Hippolytus den 25. Dezember als Weihnachtstermin angesetzt habe. Dieses Schweigen der kirchlichen Tradition ist in dem vorliegenden Falle um so beredter, als gerade die römische Kirche, wo bekanntlich die jetzige Feier des Weihnachtsfestes seit etwa der Mitte des 4. Jahrhunderts aufgekommen ist, zu allen Zeiten das grösste Interesse daran haben musste, die Altertümlichkeit der von ihr ausgegangenen Institution durch den Namen des von ihr sogar zum Heiligen erhobenen einstigen Mitgliedes ihrer Gemeinde, des Märtyrers Hippolytus, in welchem sich als einem Schüler des Irenäus die johanneische Tradition erhalten haben mochte, zu decken, und weil sie ferner wegen der Continuität der in ihr fortlebenden Überlieferung am besten in der Lage sich befinden musste,

[1]) So wird z. B. von **Pitra**, Anal. sacr. Bd. IV. S. 337 ein angebliches Fragment des Hippolytus aus dem Armenischen angeführt, wo es heisst, Christus sei am 6. Januar getauft worden. Schon **Pitra** hält dies Fragment aber für verdächtig.



diesbezügliche Äusserungen des gefeierten Kirchenlehrers zu registriren, wenn solche überhaupt je laut geworden waren. Wie interessirt die katholische Kirche der Sache gegenübersteht, ersieht man zum Beispiel daraus, dass noch in unserer Zeit der Jesuit Riess[1]) den verzweifelten aber vergeblichen Versuch gemacht hat, den 25. Dezember als Geburtstag Christi in Hippolyt's Ostertafel hinein zu interpretiren. Um so schwerwiegender ist die Thatsache, dass die älteste uns bekannte römische Tradition über den Geburtstag Christi jener angeblich hippolytischen Zeitangabe sogar widerspricht. Denn der durch Th. Mommsen[2]) herausgegebene und erläuterte Chronist vom Jahre 354, welcher auf ältere Daten sich stützt, nennt allerdings den 25. Dezember als Geburtstag Christi, aber er verlegt ihn auf einen Freitag, nicht auf einen Mittwoch, und er lässt Christum nicht im 33., sondern im 30. Lebensjahr sterben, welches er nicht in das 18., sondern das 15. Jahr des Tiberius verlegt. Es ist ja richtig, dass diese älteste römische Berechnung der Lebenszeit Christi auch derjenigen der späteren Ostertafel und der Weltchronik des Hippolytus, von welchen wir sogleich zu reden haben, hinsichtlich des Monatsdatums der Geburt und hinsichtlich der Lebensdauer nicht entspricht. Aber um so mehr Grund hätte die spätere römische Tradition gehabt, ihre in der Hauptsache noch jetzt in der Christenheit geltende Zeitrechnung über das Leben Jesu als bereits bei dem heiligen Hippolytus in dessen Danielcommentar vorkommend geflissentlich nachzuweisen.

3. Untersuchen wir etwas genauer, wie sich das Verhältnis unserer Notiz zu den sonst bekannten chronologischen

---

[1]) Das Geburtsjahr Christi. Enth. in dem 11.—12. Ergänzungsheft der Stimmen aus Maria-Laach. Freibg. i. Br. 1880. S. 104 ff.

[2]) Th. Mommsen, Über den Chronographen vom J. 354. Enth. in: Abhandlungen der phil.-histor. Klasse der Kgl. sächs. Gesellsch. der Wiss. Lpz. 1850. S. 618 u. 631.



Daten des Kirchenvaters über das Leben Jesu stellt! Es kommt zunächst in Betracht der 16jährige Ostercyklus [1]) des Hippolytus, welcher sich auf der ihm geweihten und im Jahre 1551 wieder ausgegrabenen Statue befindet. Dass wir es in dieser Inschrift in allen ihren Teilen mit echten Hippolyt'schen Gedanken zu thun haben, daran ist bis jetzt noch kein Zweifel rege geworden. Die beste Erläuterung dieser Ostertafel hat Blanchini [2]) geliefert. Hippolytus ist, soweit wir dies wissen, der erste Verfertiger eines Kanons in der Kirche, gemäss welchem der Termin des Osterfestes für die einzelnen Jahre im Voraus berechnet werden kann. Seiner astronomischen Berechnung zufolge, die bekanntlich später als ungenau aufgegeben worden ist, kehrt nach je 16 Jahren der Ostertermin zu demselben Monats- und Wochendatum zurück. Auf der Statue ist dieser österliche Cyklus für $7 \times 16 = 112$ Jahre entworfen. Das Jahr, von welchem aus zu rechnen ist, bildet das erste Jahr des Alexander Severus, d. h. nach seinen Voraussetzungen, wie längst erkannt worden ist, das Jahr 222 n. Chr. Die Überschrift auf der rechten Seite der Kathedra spricht es ausdrücklich aus, dass für alle folgenden wie für alle vorangehenden Passahfeste der Termin gefunden werden kann, „so wie es angedeutet worden ist." Innerhalb der Tabelle an der rechten Seite der zugehörigen durch die ersten Buchstaben des Alphabeths bezeichneten Wochentage finden sich kurze Inschriften über hervorragende Ereignisse eingegraben, welche auf die betreffenden Passahfeste fielen. Durch gebührende Zählung der Passahabstände kann auf diese Weise der Zeitpunkt genau berechnet werden, an welchem nach der Meinung des Hippolytus das betreffende Factum sich ereignete. Seiner knappen Form wegen macht dieser Osterkanon auf den ersten Blick

[1]) Corp. Inscript. graec. Vol. IV. Brl. 1877. S. 285 ff.

[2]) Seine Arbeit ist öfters abgedruckt worden z. B. von J. A. Fabricius, Hippolyti opera. Hambg. 1716 S. 93 ff. Sie wird auch der Erklärung der Inschrift im C. J. G. zu Grunde gelegt.

den Eindruck einer Rätselaufgabe. Aber wenn man sich in ihn eingelebt hat, erkennt man den kunstvollen Lapidarstil und guten Sinn des Ganzen.

Gemäss diesem Osterkanon nun hat Hippolytus das Leiden Christi auf Freitag den 25. März gesetzt. Die *γένεσις χριστοῦ*, d. h. die Empfängnis, welche er wie fast alle Männer der alten Kirche als ersten Act der Menschwerdung Gottes peinlichst von der Geburt unterscheidet, verlegt er auf den 2. April. Diese letztere Angabe ist darum interessant, weil sie in der ganzen uns erhaltenen altchristlichen Litteratur die erste klar und sicher, und zwar von einem angesehenen Theologen und Repräsentanten der römischen Tradition gegebene Zeitbestimmung über die Anfänge Christi ist. Was Clemens Alexandrinus (strom. I, 407/8 ed. Potter) über diesen Punkt sagt, verrät nur zu gut das Gefühl der Unsicherheit, welches er bei seinen Aussagen empfand. Von dem gegebenen Datum des 2. April als dies conceptionis resp. annuntiationis werden wir einen Schluss daraufhin ziehen können, auf welchen Tag Hippolytus den dies nativitatis gesetzt hat. Die Kirchenväter pflegen schon auf Grund von Luc. I, 25. 39. 56. 57. einen neunmonatlichen Zwischenraum zwischen beiden Tagen anzunehmen. Seit dem Ende des 4. Jahrhunderts, wo man fast allgemein den Geburtstag Christi auf den 25. Dezember setzte, betrachtete man daher den 25. März als Tag der Empfängnis. Wie Hippolytus von seinem 2. April auf den 25. Dezember als Geburtstag Christi sollte gekommen sein, ist ganz unerfindlich. Selbst wenn wir annähmen, dass Hippolytus den auf die Empfängnis folgenden Zeitraum bis zur Geburt nach jüdischen Monatslängen bemessen hätte, so kämen wir auch nicht auf den 25. Dezember als Geburtstermin. Denn gemäss dem damaligen jüdischen Kalender[1]) liegen zwischen

---

[1]) Vgl. Bendavid, Zur Berechn. u. Gesch. des jüd. Kal. 1817. S. 26 ff. Lersch, Einl. i. d. Chronol. 1889. S. 78 f. Hilgenfeld, der Passahstreit d. alt. K. 1860. S. 334 f.



dem von Hippolytus angegebenen 2. April = 14. Nisan des Jahres 1 v. Chr. und dem 25. Dezember desselben Jahres 252, höchstens 253 Tage. Nach julianischer Zeitrechnung ist der 25. Dezember aber erst der 267. Tag nach dem 2. April. Viel wahrscheinlicher ist es doch, dass er den 2. Januar d. h. die Neujahrszeit als Geburtstag Christi berechnet hat. Zu der Annahme, dass bereits er so wie es die ganze Kirche um den Anfang des 4. Jahrhunderts that, den Geburtstag Christi auf den 6. Januar, den Tag des Epiphanienfestes, gesetzt habe, liegt auch nicht der geringste Anlass vor. Übrigens, dass er ihn auf seiner Ostertafel nicht nennt, ist nicht verwunderlich; denn auf ihr konnte natürlich nur die Verzeichnung solcher Ereignisse Platz finden, welche in die beiden Passahmonate, März und April, fielen.

Als Tag der Empfängnis gibt die Ostertafel deutlich ein D, d. h. den 4. Tag der Woche oder Mittwoch an. Nun rechnet Hippolytus, wie die an der linken Seite der Tafel stehenden Bezeichnungen der Tage und Monate zeigen, nach dem julianischen Kalender. Gemäss demselben umfasst die Zeit vom 2. April bis 2. Januar des folgenden Jahres 279 Tage, es fiele also der 2. Januar auf einen Sonnabend. Der ihm vorangehende 25. Dezember ist demnach ein Freitag. Die römische Kirche in der Mitte des 4. Jahrhunderts setzt allerdings wie der Chronist[1]) vom Jahre 354 beweist, die Geburt Christi auf einen Freitag. Vielleicht wirkt in dieser Annahme die Überlieferung ihres ersten Chronographen Hippolytus von Rom mit fort. Aber auf einen Mittwoch, den die Chalki-Handschrift als Geburtstag Christi angibt, kommen wir in keinem Falle von den Voraussetzungen der Ostertafel aus, mögen wir nun den 2. Januar oder den 25. Dezember als solchen Tag annehmen.

Das Jahr, in welches für Hippolytus die *γένεσις χριστοῦ* fällt, ist 1 v. Chr. Denn die genannten Worte stehen in

[1]) Vgl. Mommsen a. a. O. S. 618.

der 2. Reihe eines Zeitraumes von 2 × 112 Jahren, sie repräsentiren also die Differenz 224 — 1 = 223. Da nun 222 n. Chr. das Normaljahr ist, von welchem aus überhaupt die Ostertafel rechnet, so folgt, dass die Zeugung Christi in das Jahr + 222 — 223 d. h. in 1 v. Chr. fallen muss. In der 30. Columne hinter derjenigen, in welcher die Worte γένεσις χριστοῦ stehen, lesen wir πάθος χριστοῦ. Nach der Berechnung des Hippolytus ist also Christus 30 Jahre nach dem Jahr seiner Empfängnis gestorben. Im 31. Jahr, von seiner Empfängnis an gerechnet, wäre demnach Christus gestorben. Dann fiele also, da erstere in das Jahr 1 v. Chr. gesetzt wird, sein Tod in das Jahr 30 n. Chr., d. h. nach der gewöhnlichen Zählung der Kaiserjahre in das 16. Jahr des Tiberius. 30 volle Jahre liegen zwischen dem Anfangs- und Endtermin.

Die Zeitangaben der Hippolyt'schen Ostertafel werden in ein noch helleres Licht gebracht durch die Weltchronik, welche als echte Schrift des Kirchenvaters auf der Statue desselben bezeugt und die uns im Original nur fragmentarisch [1]), jedoch in zwei lateinischen Bearbeitungen ziemlich vollständig erhalten ist. Die eine ist der sogenannte Liber generationis. Über die Handschriftendrucke und den Hippolyt'schen Ursprung geben Th. Mommsen (a. a. O. S. 595) und Gelzer (a. a. O. II, S. 2) die nötige Auskunft. Die beste Textausgabe bietet das Chronicon paschale, ed. L. Dindorf. Bonn 1832 vol. II, 96 ff. Dazu treten in dem römischen Staatskalender vom Jahre 354 die congregationes temporum vel annorum a constitutione mundi usque in hodiernum diem, welche als eine jüngere, zum Teil verderbte Recension des Liber generationis durch Mommsen (a. a. O. S. 637) erwiesen sind. Der Liber generationis sagt wörtlich: „A generatione Christi, generationes XIV. an. DCLX". Dann fiele also

[2]) Pitra, Anal. sacr. II. 1884. S. 274 ff., wo auch eine lat. Übersetzung eines grösseren Fragmentes der Chronik aus einer bisher unbekannten Handschrift sich befindet.



Christi usque ad passionem anni XXX. et a passione usque ad hunc annum qui est XIII. imperii Alexandri annus, an. CCVI. Und bald darauf nochmals: A generatione autem Christi post XXX. annos, cum passus est dominus, pascha celebratur, ipse enim erat justum pascha. A passione autem domini usque in XIII. annum imperii imperatoris Alexandri Caesaris anni CCVI servatum est pascha .... Fiunt igitur omnes anni ab Adam usque in hunc diem anni quinquies mille septingenti triginta octo. Etwas später werden die Regierungszeiten der einzelnen römischen Kaiser angegeben. Augustus erhält 57 Jahre, Tiberius 22 Jahre 7 Monate 23 Tage. Die Dauer der Regierungsjahre aller römischen Kaiser von Augustus bis Alexander Severus inclusive beträgt 279 Jahre. Augustus also hat angefangen zu regieren im Jahre $5738 - 279 = 5459$. Er herrschte demnach bis $5459 + 57 = 5516$. Nun ergibt sich aus einer einfachen Vergleichung der Summen der Regierungsjahre der einzelnen Kaiser im L. gen. mit den thatsächlichen Zeitverhältnissen der römischen Kaiserregierung, wie wir sie z. B. von Lersch[1]) übersichtlich zusammengestellt finden, dass der L. gen. nach den effectiven[2]) Kaiserjahren, d. h. immer vom Tag des wirklichen Regierungsantrittes der einzelnen Kaiser an rechnet. Nach einstimmiger Überlieferung des Altertums aber starb Augustus am 19. August. Hieraus folgt, dass der Lib. gen. das erste Regierungsjahr des Tiberius vom August des Weltjahres 5516 bis ebendahin 5517 angenommen hat. Dann fällt der Frühling des Weltjahres 5532, in welchem Jesus stirbt, nach seinen Vorausetzungen in das 16. Regierungsjahr des Tiberius. Ferner von Adam bis zur babylonischen Gefangenschaft rechnet der L. gen. in Summa 4842 Jahre, „et post transmigrationem Babylonicae usque generationem

---

[1]) Lersch, a. a. O. S. 171 f.

[2]) Vgl. die auf die altchristliche Chronologie klärend wirkende Arbeit von Mommsen, Das röm.-german. Herrscherjahr. Neues Archiv. 16. Bd. 1891. I. S. 51—65.

die Zeugung Christi in das 5502. Adamsjahr. Dasselbe Jahr ergibt sich bei folgendem Ansatz: Von Adam bis zum letzten Jahre des Alexander Severus sind laut dem Lib. gen. 5738 Jahre vergangen; und von Christi Zeugung bis zu eben jenem Endtermin 30 + 206 = 236 Jahre. Also fällt die generatio Christi ins Jahr 5738 — 236 = 5502 oder in das 279. — 236. oder 43. Jahr der ganzen Kaiserzeit, d. h. in das 5459. + 43. = 5502. Jahr. Diese ganze Rechnung stimmt prächtig zu den Angaben der Ostertafel; denn auch bei ihr ist Christus volle 30 Jahre alt geworden, und im 31. Jahre seines Lebens erfolgt sein Tod. Etwas anders stellt sich die Sache in der jüngen Recension der Weltchronik, welche Mommsen veröffentlicht hat. Dort heisst es nach Anführung der Einzelposten in einem besonderen Schlusssatze: fiunt ab adam usque ad nativitatem anni V. D. Nun stecken in den Einzelposten ganz offenbar Fehler. Und auch nach der mutmasslichen Verbesserung derselben kommen nicht 5500, sondern 5510 Jahre heraus. Immerhin ist die ausdrückliche Bezifferung der Adamsjahre bis Christus auf 5500 bemerkenswert. Dass die Zahl 5502 im Liber generationis kein blosser Schreibfehler ist, geht daraus hervor, dass nur sie zu den übrigen oben mitgeteilten chronologischen Daten desselben passt. Und dass sie hippolyteisch ist, beweisst ihre Übereinstimmung mit der Ostertafel. Denn beide setzen Christi Tod in das 16. Jahr des Tiberius, welches bei beiden 30 Jahre später liegt als das Jahr der Geburt Christi. Aus allem Gesagten folgt ferner, dass das Weltjahr 5502 dem Jahr 1 vor unserer christlichen Zeitrechnung entspricht. Eine gleiche Probe auf die Rechnung können wir bei der jüngeren Recension des Lib. gen. mit ihren kurzen und dazu entstellten Angaben nicht machen. Entweder ist also die Zahl 5500 falsch oder mit ihr hat sich die Erinnerung an die früher und zwar in seinem Danielcommentar ausgesprochene Meinung Hippolyt's, dass Chr. im Jahre 5500

geboren sein müsse, erhalten. Wir kommen auf letztere hernach nochmals zu sprechen.

Aus dem Gesagten ergibt sich eine fast völlige Harmonie der Chronologie der Lebensjahre Christi in der uns erhaltenen fraglos glaubwürdigeren Recension der verloren gegangenen Weltchronik des Kirchenvaters, die uns im Liber generationis erhalten ist, mit derjenigen der Hippolyt'schen Ostertafel. Und diese Harmonie zwischen den selbstständig einander gegenüberstehenden Grössen ist geeignet, unser Vertrauen zu der Echtheit der jeder derselben eigentümlichen Angaben erheblich zu verstärken. In seiner späteren Lebensperiode, 20 Jahre nach Abfassung seines Danielcommentars und weiterhin also hat Hippolytus gelehrt, dass Christus im 5502. Adamsjahre oder im 43. Regierungsjahre des Kaisers Augustus = 1 v. Chr. von der Jungfrau Maria empfangen worden sei, und zwar gemäss der Ostertafel am 2. April, und dass er nach Vollendung von 30 Jahren, d. h. in seinem 31. Lebensjahre, nämlich 5532 [1]) oder dem 16. Regierungsjahr des Tiberius = 30 n. Chr. gelitten hat. Die Ostertafel setzt seinen Tod auf Freitag den 25. März des genannten Jahres. In Anbetracht dieses Tagesdatums mag nicht unerwähnt bleiben, dass die von Mommsen edirte jüngere Recension der Weltchronik [2]) das erste von Moses in Ägypten abgehaltene Passahfest ebenfalls auf den 25. März verlegt.

Gegen das gemeinsame Zeugnis der Ostertafel und der Weltchronik sticht aber unsere Stelle in der Chalki-Handschrift auffallend ab. Es reimt sich bis auf das gemeinsame Datum des Todestages Christi so gut wie gar nichts. Auf beiden Seiten haben wir eine bis ins Einzelne gehende Chronologie der Anfangs- und Enddaten des Lebens Jesu, welche bei dem Verfasser einen vollständig fertigen

[1]) Freilich fehlen dem Hippolyt'schen Todesjahr Christi 5532 ganze 4 Jahre, um der durch die Ostertafel gestellten Bedingung, dass es das Schlussjahr eines 16jährigen Cyklus sei, zu entsprechen.

[2]) a. a. O. S. 640.



und umfassenden Schematismus des ganzen zeitlichen Verlaufes der Weltgeschichte bis zu seiner Gegenwart voraussetzen lässt. Beide sollen denselben Hippolytus von Rom zum Urheber haben und beide widersprechen sich fast an jedem Punkte. Dort ist Christus im Jahre 5502 geboren, hier 5500, dort am 2. April im 43. Jahre empfangen hier im 42. Regierungsjahr des Augustus bereits geboren, dort führt die Zeitangabe über die Empfängnis auf den 2. Januar als Geburtstag, hier wird die Geburt auf den 25. Dezember des vorangehenden Jahres verlegt. Dort wird, sei es ein Freitag oder ein Sonnabend als Wochentag der Geburt vorausgesetzt, hier ein Mittwoch angegeben. Dort beträgt die Lebensdauer noch nicht 31, hier fast 33 Jahre. Dort fällt der Tod Christi in das 16. Jahr des Tiberius = 5532 oder 30 gemäss unserer Zeitrechnung hier in das 18. Jahr dieses Kaisers = 5534 oder 32 n. Chr. Bei solchen weitgehenden Differenzen scheint natürlich eine Versöhnung der beiderseitigen Angaben nicht mehr möglich zu sein. Nur die eine Gruppe derselben kann von demselben vernünftigen Verstande des Hippolytus herrühren. Legt man nun gegen unsere Stelle die Einstimmigkeit der Weltchronik und Ostertafel in die Wagschale sowie die Thatsache, dass es doch unerhört wäre, wenn man ein dem Hippolytus errichtetes monumentales Denkmal mit anderen Gedanken geschmückt hätte als denjenigen dessen, welchen man durch dasselbe ehren wollte, so sinkt der historische Wert der fraglichen Chronologie des Lebens Jesu in der Chalki-Handschrift ganz gewaltig.

Um nicht vorschnell zu urteilen, wollen wir allerdings nicht unberücksichtigt lassen, dass zwischen der Abfassung des Danielcommentars cr. 202 und der der Ostertafel cr. 222 etwa 20 Jahre liegen, ja dass bis zur Vollendung der Weltchronik, welche noch nach 234 fällt, von jenem Termin an mehr als 30 Jahre verflossen sind. Das ist eine lange Spanne Zeit, in welcher der Mensch, und am meisten gerade der weiterstrebende, seine Ansichten ver-

ändern kann. Auch bei Hippolytus also müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, dass er mit seinem ins Einzelne gehenden und doch die ganze bisherige Weltgeschichte umfassenden chronologischen System, welches er erst in den dreissiger Jahren des 3. Jahrhunderts veröffentlicht, nicht schon 202 n. Chr. fix und fertig gewesen ist. Ein sicheres Zeugnis für das Wechseln seiner Zeitangaben scheint mir z. B. Folgendes zu sein: der Danielcommentar nennt das 5500. Weltjahr als Geburtsjahr Christi. Aus dem ganzen Gedankenzusammenhange, auf welchen ich hernach noch näher eingehe, und den wiederholten Anspielungen auf diese Zahl an verschiedenen Stellen des Commentars ergibt sich, dass diese Zeitangabe zu den integrirenden Bestandteilen des ganzen Buches gehört und als etwaige Interpolation eines anderen undenkbar ist. Dass aber der Commentar wirklich dem Hippolytus von Rom angehört, ist aus inneren wie äusseren Gründen nicht zu bestreiten. Also muss auch die Zahl 5500 und ihre Bedeutung als echt hippolyteisch angesehen werden. Ausserdem wird sie in übereinstimmender Weise durch das Chigi-Fragment, den Syrer Georgius, die Chalki-Handschrift, auch durch den im 6. Jahrh. lebenden Cyrill v. Scythopolis [1]) und durch Photius [2]) bezeugt. Andrerseits ist für die spätere Lebenszeit des Mannes durch das übereinstimmende Zeugnis der Ostertafel und der Weltchronik, wie wir oben sahen, die Jahreszahl 5502 und zwar als Endsumme einer bis ins Details ausgearbeiteten Völker- und Zeitenrechnung zu gut gesichert, als dass sie ihm abgesprochen werden könnte. Wir haben hier also einen Wechsel im System vor uns. Dieses Beispiel ist aber auch noch in anderer Hinsicht lehrreich, weil es uns zugleich einen Fingerzeig gibt, wo wir den Grund für diesen Dualismus in den

---

[1]) Bardenhewer, a. a. O. S. 89. Anmerk. 2. Abweichende Überlieferungen Anderer, welche B. dort noch nennt, sind offenbar verdorben, also ohne Belang.

[2]) Photius, Bibliotheca § 202.



chronologischen Daten des Kirchenvaters zu suchen haben. Die Zahl 5500 nämlich wird im Danielcommentar nicht als Summe vieler einzelner durch die geschichtliche Überlieferung festgestellter Einzelposten, also nicht durch eine eigentliche historisch-wissenschaftliche Zeitrechnung, sondern gleichsam als Pauschquantum auf Grund einer teils buchstäblichen, teils allegorischen Schriftinterpretation gewonnen. Stellen aus dem AT. sowie aus dem von Hippolytus hochgeschätzten Johannesevangelium und der Johannesapokalypse, welche er beide als apostolisch-prophetisch ansieht, müssen herhalten, um die Zahl 5500 als heilige Zahl und als Geburtsjahr des Weltheilandes nachzuweisen. Daraus nämlich, dass Gott in sechs Tagen die Welt geschaffen habe und dass nach Psalm 90, 4 tausend Jahre vor Gott wie ein Tag sind, soll zunächst folgen, dass wie bekanntlich schon der Verfasser des Barnabasbriefes (c. 15) meint, der gegenwärtige Weltlauf mit 6000 Jahren sein Ende erreiche. Indem nun Johannes in der Apokalypse 17, 10 sage: „die fünf sind gefallen, der eine ist noch, das ist der sechste, der andere [Weltsabbat] ist noch nicht gekommen“, und indem er ferner im Evangelium 19, 14 sage: „es war um die sechste Stunde“, deute er in mystischer Weise an, dass in der Hälfte des sechsten Jahrtausend Christus geboren worden sei. Nach Ablauf der zweiten Hälfte des sechsten Jahrtausend erscheine der Antichrist und dann das Weltende. Diese Wahrheit, dass der Weltheiland im 5500. Weltjahre geboren werden musste, zeige aber auch noch eine Stelle des alten Testamentes. Denn Exod. 25, 10 schreibe Gott dem Moses genau die Masse vor, nach welchen die Bundeslade angefertigt werden sollte. Die Bundeslade aber sei das Prototyp des fleischgewordenen Gottessohnes. Sowie nun die von Gott angegebenen Masse in Summe 5½ Elle ausmachten, so mussten auch in Summe 5½ Jahrtausende vergehen, bis sein eingeborener Sohn „die Lade, den ihm eigentümlichen Leib, in der Welt gebrauchte, vergoldet mit reinem Gold, in-

wendig mit dem Logos, auswendig mit dem Pneuma." Man sieht, in der Ausführung von Kunststücken auf dem Gebiet der allegorischen Interpretation ist unser Hippolytus ein Meister. Dagegen das Einmaleins der historischen Chronologie verschmäht er noch im Danielcommentar, um das Geburtsjahr Christi auszurechnen. Dass er in derselben bereits Studien gemacht hat, zeigen uns seine sonstigen Zeitangaben in dem Commentar über die Dauer der Herrschaft der Perser, Hellenen u. s. w. Aber auch diese Zahlen sind ganz summarisch. Der Danielcommentar macht also wirklich den Eindruck, dass um das Jahr 202 Hippolytus noch in den Anfängen seiner chronologischen Wissenschaft steht. Er vertritt hier noch den Standpunkt der Zahlenmystik, der ihm wegen seiner Manier zu allegorisiren nahe lag. Dagegen zu einer mehr wissenschaftlichen Auffassung seines Gegenstandes scheint er erst später vorgedrungen zu sein. Auf diese Weise wird auch die Verbesserung der Ziffer 5500 in 5502, die wir in der Weltchronik antreffen, zu erklären sein. Bei näherer Ausgestaltung seiner Chronographie wird sich ihm ergeben haben, dass die Fülle der Zeiten erst mit 5501 abläuft; daher hat er seiner früheren im Allgemeinen gemeinten Zahl 5500 noch zwei weitere Jahre zulegen müssen, bis er zum Geburtstermin Christi gelangte. Wir können auch noch nachträglich ermessen, was für den Kirchenvater der Hauptanstoss für eine weitere und mehr detaillirte Entwicklung seiner Chronologie gewesen sein mag. Ohne Zweifel hat zunächst sein im Jahre 222 fertig gestellter Ostercyklus viel dazu gethan. Thatsächlich entspricht ja derselbe dem wirklichen Stand der Sonne und des Mondes nicht. Aber vom Standpunkte des Verfertigers waren durch diesen Kanon alle in dem zeitlichen Nacheinander dieser Welt sich abwickelnden Ereignisse der Geschichte in einen vorgeschriebenen Schematismus gebannt. An sich ist es ein falscher Schlüssel zum Aufschluss der Zeiten, der geeignet war, teilweise irrige Verstellungen über die

zwischen den einzelnen Facta liegenden Intervalle zu erwecken. Aber für Hippolytus, welcher an die Richtigkeit seines astronomischen Kanons glaubte, war er ein Mittel, sehr specielle und seiner Ansicht nach präcise Zeittafeln zu entwerfen. Dazu kommt noch, dass vor die Aufstellung seiner Ostertafel seine Berührung mit dem ersten wirklich wissenschaftlichen Chronographen, welchen die christliche Kirche besessen hat, Julius Sextus Africanus [1]) fällt.

Auf keinen Fall also liegen die Dinge so, dass es uns gestattet wäre, schon deshalb ein chronologisches Datum aus den Schriften des Hippolytus als unecht zu verwerfen, weil es zu anderen völlig gesicherten Zeitangaben desselben nicht stimmt. Wir müssen vielmehr mit der Möglichkeit rechnen, dass er vor seinem in der Ostertafel und Weltchronik eingenommenen Standpunkte zum Teil auch andre auf biblische nnd traditionelle Gründe sich stützende Meinungen über die Lebenszeit Christi gehabt hat, und dass uns solche in der neu entdeckten Chalki-Handschrift aufbewahrt sind.

Am leichtesten würde sich der Wechsel in der Bestimmung der Lebensjahre Christi erklären, welche der frühere Danielcommentar auf 33 Jahre, die spätere Ostertafel und Weltchronik auf 31 Jahre annimmt, und mit welchem die Umänderung der Zahl 5500 in die ebenfalls um 2 Posten differirende Zahl 5502 correspondirt. Gerade bei Hippolytus nämlich ist fast vorauszusetzen, dass er in seiner früheren Lebensperiode eine 33jährige Lebenszeit Christi gelehrt hat. Denn das Vorbild des Irenäus, dessen grosser Schüler er gewesen ist, führte auf diese Berechnung. In seiner Schrift Adversus haereses II, 22, deren Inhalt dem Hippolytus vielleicht schon aus seinen mündlichen Vorträgen in Rom bekannt war, streitet dieser specifische

---

[1]) Vgl. Gelzer, a. a. O. I. S. 9—12. Mommsen, a. a. O. S. 595. Ad. Harnack bei Herzog, Real-Encykl. 2. Aufl. VII, 296 und v. Gutschmid, Rheinisches Museum. XII, 441 ff.



Träger der johanneischen Tradition sehr energisch gegen diejenigen, welche aus gnostischem Interesse dem Herrn einen Lebensdauer von nur 30 Jahren vindiciren. An der Hand von Luc. 3, 1 und Joh. 2, 23. 4, 50. 5, 1 ff. 6, 1 ff. 11, 36. 54. 12, 1 führt der Schüler Polykarps den Nachweis, dass der Heiland nach seiner Taufe an drei Passahfesten in Jerusalem anwesend war und an dem letzten derselben starb. Die Angaben des Irenäus selbst leiten jeden Unparteiischen zu der Annahme, dass der Herr im 34., oder was noch näher liegt, im 33. Lebensjahr gestorben sei. Die letztere Berechnung ist bekanntlich von der ganzen späteren Kirche als die allein richtige acceptirt worden. Für seine Person freilich hält Irenäus, verführt von seiner dogmatischen Lieblingsidee, dass Christus, um die Menschheit zu erlösen, alle Stufen derselben bis hinauf zum Greisenalter habe durchkosten und damit weihen müssen, an der Privatansicht fest, dass Christus greisenalt geworden sei. Aber das Bewusstsein, dass nach Ausweis der Evangelien eine Lebensdauer von cr. 33 Jahren bei Christus die wahrscheinlichste Annahme sei, verrät schon er. Da nun seine Liebhaberei, welche für ihn das Motiv zur nachträglichen Abweichung von dieser historischen Berechnung war, keine Nachahmung gefunden hat, so brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn die von seiner Theologie beeinflussten Kreise nur die erste Reihe seiner Gedanken über die Lebenszeit Christi festgehalten haben. Und jedenfalls bietet wegen des Schülerverhältnisses, in welchem Hippolytus zu Irenäus stand, die Voraussetzung viel weniger Schwierigkeiten, dass jener in seiner ersten Periode noch die durch seines Lehrers Vorträge nahe gelegte Chronologie des Lebens Jesu vertreten habe, als die andere, dass von ihm schon im Anfang seiner schriftstellerischen Thätigkeit mit bewusstem Gegensatz gegen seinen Lehrer und mit gewisser Annäherung an häretische Lehren eine nicht viel mehr als 30jährige Lebensdauer des Herrn behauptet worden sei. Es kommt hinzu, dass Hippolytus in seinem

Danielcommentar als ein grosser Verehrer des von ihm für echt gehaltenen Johannesevangeliums sich verrät. Schon aus Anhänglichkeit an diese johanneische Tradition von den 3 Passahfesten, die der Herr von seiner Taufe bis zu seinem Leiden gefeiert hat, könnte er in seiner ersten Periode die Lebensdauer Christi, der nach Luc. 3 bei der Taufe cr. 30 Jahre alt war, berechnet haben. Die Dinge liegen nicht so, dass man hinter den 33 Jahren des Chigi-Fragmentes sogleich eine Interpolation wittern müsste.

Andre Bedenken aber, welche gegen die Echtheit dieser Ziffer sprächen, kann ich nicht entdecken. Allerdings wendet Hippolytus in seinem Danielcommentar dieselbe Stelle aus Jesaia 61, 1. 2 und 42, 7 an, mit welcher der Herr in prophetischer Weise bei Luc. 4, 14—20 seine Lehrthätigkeit eröffnet, und wo von dem *ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτὸς* die Rede ist. Aber nach dem sonst bekannten altchristlichen Sprachgebrauch ist damit nicht gesagt, dass das gesammte Messiaswirken Christi buchstäblich nur ein Jahr gedauert habe. Auch Julius Africanus hat den *ἐνιαυτὸς δεκτὸς* und doch lässt er den Herrn erst im dritten Jahre seines öffentlichen Auftretens sterben. Das Jahr vor und hinter demselben sind eben nicht ganze Jahre und zählen daher bei ihm nicht mit. Ausserdem hatte schon des Hippolytus Lehrer Irenäus [1]) eine ausführliche antignostische Unterweisung darüber gegeben, dass es nicht nötig sei, das „angenehme Jahr des Herrn," welches Jesaia ankündige, im streng astronomischen Sinne zu verstehen. Er selbst meint, dass es im Sinne des Propheten liege „omne ab adventu ejus tempus usque ad consummationem, in quo ut fructus eos qui salvantur acquirit" d. h. die ganze seit Christus bis zum jüngsten Gericht der Welt gestellte Gnadenfrist als „annus acceptabilis" anzusehen. Auf jeden Fall sah man in der alten Kirche den Begriff als dehnbar an. In Er-

[1]) Adv. haer. II, 22, 2.

wägung dieser Sachlage bin ich schliesslich davon zurückgekommen, in der Verwendung des Terminus ἐνιαυτὸς δεκτὸς durch den Danielcommentar eine Instanz gegen die Echtheit der Zahl 33 in derselben Schrift zu erblicken. Ich bin vielmehr der Meinung, dass dieselbe durch das übereinstimmende Zeugnis der von einander nicht abhängigen drei Handschriften, des Chigifragmentes, des Syrers Georgius und des Fundes von Chalki zu gesichert ist, als dass man an ihrer Ursprünglichkeit zweifeln dürfte. Wer wie Lipsius[1]) und Salmon[2]) seiner Zeit nur das Chigi-Fragment kannte, der durfte vermuten, dass wegen des übereinstimmenden Zeugnisses der Ostertafel und Chronik die Zahl 33 in demselben auf Rechnung der Nachlässigkeit oder Tendenz des Abschreibers komme. Jetzt aber secundiren dem Chigi-Fragment noch zwei andre selbständige Handschriften des Commentars. Die Pariser Handschrift hat Georgiades freilich noch nicht publicirt, scheint aber nach seiner Andeutung auch die Zahl 33 zu enthalten. Daher tritt auch Lightfoot für die Echtheit der Ziffer 33 ein. Auch er vermutet eine Entwicklung in Hippolyt's Chronologie.

Am schwierigsten ist es, dafür ein Motiv bei Hippolytus ausfindig zu machen, dass er den Act der Empfängnis, entgegen einer in der Kirche beginnenden Strömung, vom 25. März auf den singulären Termin des 2. April datirt hat, wovon die Folge ist, dass die Geburt nicht auf den 25. Dezember, sondern volle 8 Tage später fällt. Aber wir wollen einmal den Fall setzen, dass selbst für diese an sich verwunderliche Verschiebung des Geburtsdatums der Kirchenvater seinen guten Grund gehabt hätte, und dass wir nur wegen des grossen Abstandes unserer Gegenwart von seiner Zeit denselben nicht mehr zu erkennen vermöchten. Allein dürfen wir denn, wenn wir ehrlich

---

1) Die Pilatusacten. Kiel 1871. S. 22 f.

2) In der Hermathena I, 96 u. bei Lightfoot a. a. O. S. 392.

sein wollen, die Beobachtung, dass die uns bekannten chronologischen Daten des Hippolytus unter einander nicht in allen Stücken einheitlich sind, in der Weise generalisiren, dass wir auch nur die Consequenz ziehen: Ergo ist es wenigstens wahrscheinlich, dass trotz Ostertafel und Weltchronik auch die fragliche Stelle der Chalki-Handschrift von unserem Kirchenvater herrührt? Ich bestreite es. Diese Zeitangabe ist so beredt, so umfassend, von einer Genauigkeit, wie man sie nur von der nachconstantinischen Kirche gewöhnt ist. Sie setzt ein sicheres, fertiges, detaillirtes Schema über die Regierungszeit der römischen Kaiser, ja über die Monats- und Wochenrechnung der einzelnen Jahre voraus. Schon im Jahre 202 müsste Hippolytus mit einem System der Weltchronik im Reinen gewesen sein, das er nach 234 erst veröffentlicht. Das passt doch sehr schlecht zu der vorhin wahrgenommenen allmäligen Entwicklung seiner chronologischen Wissenschaft. Wie wohlthuend kurz, schweigsam, zurückhaltend ist der Wortlaut der Stelle im Chigifragment und bei dem Syrer Georgius! Und gesetzt, dieses System war damals schon fertig, ist es denkbar, dass ein Mann von Charakter wie Hippolytus, der Eiferer gegen die laxe Kirchensitte seiner Zeit, sein chronologisches System so unsolide und leichtfertig gebaut hätte, dass er trotz eines längeren Zwischenraumes später dasselbe — nicht etwa verbessert, nein fast gänzlich über den Haufen wirft, Jahre, Monatsdaten, Wochentage ändert, ohne dass man ein verbindendes Mittelglied zwischen dem Alten und Neuen wahrnehmen könnte? Er sollte so wenig wahrheitsliebend gewesen sein, dass er es nicht für notwendig gehalten hätte, in seiner Weltchronik oder sonst wo in seinen Schriften, bei den vielen Gelegenheiten, die sich boten, seinen Irrtum hinsichtlich einer so wichtigen Angabe wie der über die Lebenszeit des Heilandes und Stifters der Kirche zu widerrufen? In den doch nicht geringen Resten seiner litterarischen Thätigkeit ist keine Spur davon zu entdecken, dass er jemals eine Chrono-

logie des Lebens Jesu vertreten hätte, wie sie die Chalki-Handschrift enthält.

4. Auch der Zusammenhang der Gedanken, in welchem unsre Stelle eine Rolle spielt, spricht gegen ihre Ursprünglichkeit. Derselbe ist folgender: die Mitchristen befinden sich in Folge der über sie ergehenden severianischen Verfolgung in furchtbarer Aufregung. Sie meinen, dass in den Schrecken derselben der Antichrist und das Weltende sich ankündigen. Und bereits haben sie sich zu unvorsichtigen Schritten verleiten lassen. Dieser Bewegung gedenkt der Kirchenvater zu steuern. Er will die Verfolgten und Aufgeregten anleiten zur Geduld und stillem Hass. „Selig ist der Mann", sagt er, „der weiss und doch schweigt, damit er nicht durch vieles Reden Gefahr läuft". Wissen aber sollen die Christen, dass es weder recht noch richtig ist, in den Ereignissen der gegenwärtigen Zeit die nahen Vorboten des Gerichtes zu erblicken. Recht ist es nicht, weil der Herr selbst diesen Tag vor unseren Augen verborgen hat, und weil er in seiner Langmut nicht zulässt, dass die Zahl der Auserwählten unerfüllt bleibe. Richtig aber ist jener Glaube nicht, weil er mit der durch die heiligen Schriften der Kirche vorgeschriebenen Zeitrechnung in Conflict gerät. Wider seine Gewohnheit, aber mit Rücksicht auf die praktische Bedeutung der Sache bei der gegenwärtigen Lage lässt Hipp. sich also auf eine Erörterung über diese Chronologie der göttlichen Heilsökonomie ein. Es folgen nun die oben auf S. 131 citirten Worte der Chalki-Handschrift bis zu dem „*ὧν ἤρξατο ποιεῖν.*" Nach einigen Sätzen, welche nur im Allgemeinen die biblische Begründung der Jahreszahl 5500 als des Geburtsjahres des Heilandes einleiten, führt sich Hippolytus die Thatsache zu Gemüthe: „Aber es wird Jemand sagen: Wie beweist du mir, dass im 5500. Jahr der Heiland geboren ist?" Diese Erwägung veranlasst ihn nun zu einer präciseren und zwar allegorischen Auslegung von Exod. 25, 10 und den neutestamentlichen Stellen, welche ich oben S. 154

bereits referirt habe. Das Ende der ganzen Ausführung bildet der Satz, dass das 6. Jahrtausend oder der 6. Gottestag noch nicht vollendet ist, sondern dass in dem seit Christi Geburt noch restirenden Zeitraum von 500 Jahren das Evangelium in der ganzen Welt verkündigt werden muss, und erst nach Vollendung desselben der gegenwärtige Weltlauf aufhört.

Die Tendenz dieser ganzen Gedankenverbindung ist also eine rein praktische. Die in Folge der Bedrängnisse der Verfolgung chiliastisch aufgeregten Gemeinden sollen einen ziffermässigen Beweis erhalten, dass von ihrer Zeit bis zum Weltende noch mehrere Jahrhunderte verfliessen müssen. Zur Führung dieses Beweises war im Grunde genommen, nur zweierlei nötig: einmal zu zeigen, dass erst nach Ablauf von 6 Jahrtausenden der Antichrist auftritt, sodann, dass die damalige Gegenwart noch mehrere Jahrhunderte von diesem Endtermin entfernt war. Die letztere Aufgabe wird auf das einfachste gelöst durch die Belehrung, dass Christus im 5500. Jahre auf Erden erschienen ist. Dass die zeitliche Distanz von da bis zur gegenwärtigen Zeit der Verfolgungen noch nicht 500 Jahre beträgt, darüber werden sich damals alle so ziemlich im Klaren gewesen sein. Hieraus folgt, dass die genaue Angabe der Lebensdauer Christi nach Regierungsjahren der Kaiser und Consuln, nach Monats- und Wochendatum zur Erreichung dieses praktischen Zweckes nicht notwendig war. Aber es wäre denkbar, dass Hippolytus, da er nun einmal das Geburtsjahr Christi berühren musste, glaubte die Gelegenheit benutzen zu dürfen, um eine das Wissensbedürfnis seiner Mitgläubigen befriedigende theoretische Belehrung über das genaue Geburts- und Todesdatum des Erlösers zu geben. Dieser Wunsch lag um so näher, als Hippolytus sicher gewusst hat, dass über diesen für jeden Christen so interessanten Punkt gar keine oder wenigstens ganz unbestimmte Gerüchte cirkulirten. Um so verwunderlicher ist es, dass er hernach bei der Begründung seiner

Zeitangaben sich nur verpflichtet fühlt, die Zahl 5500 zu rechtfertigen. Er hatte doch einmal das Wissensinteresse seiner Leser erregt. Er wusste, dass seine soeben gegebene Chronologie des Lebens Jesu ein vollständiges Novum in der Kirche war. Wenn er selbst sich schon sagte: Allein man wird fragen, wie beweist du mir, dass im 5500. Jahr der Heiland geboren sei? so musste er sich noch vielmehr dieses einreden, dass seine Gemeindemitglieder und übrigen Mitchristen ihn mit Fragen bestürmen würden, wie er dazu komme, den Geburtstag Christi auf Mittwoch, den 25. Dezember des 42. Jahres des Augustus zu setzen. Für diese seine sensationelle Mitteilung war er den Lesern eine Rechtfertigung schuldig. Damals galt die hierarchische Tradition noch nicht als eine solche unantastbare Autorität, dass man Jemandem schon deshalb aufs Wort geglaubt hätte, weil er ein Kleriker war. Und noch weniger ist es unserem Hippolytus, dem Bekämpfer seines römischen Bischofs und Vorgesetzten zuzutrauen, dass er für seine Angaben sich einfach durch den Nimbus seines priesterlichen Standes gedeckt hätte und der Gemeinde Rede und Antwort schuldig geblieben wäre. Sagt er doch selbst einige Seiten (S. 30, 6) hinter derjenigen, wo unsere Stelle steht, aus seinem Gemeindebewusstsein heraus: „Wenn Jemand glaubt in der Kirche eine Regierung ausüben zu dürfen, aber keine Gottesfurcht besitzt, so ist diesem seine Gemeinschaft mit den Heiligen nichts nütze, denn er hat die Kraft des Geistes nicht in sich.“ Verständlich wäre dieser Mangel jedweder Erläuterung und Begründung der gegebenen Aussagen, wenn, wie der Text des Chigi-Fragmentes und des syrischen Georgius will, er ausser dem Geburtstag Christi nur noch angegeben hätte, dass Christus im 33. Lebensjahr gestorben sei. Für diese Kenntnis der Sachlage waren das Lukas-Evangelium und das Johannesevangelium als Quellen leicht zu erreichen und wohl auch bekannt. Und sollten sie es nicht gewesen sein, so war an der Argumentirung auch nicht viel gelegen. Denn diese Angabe

für sich allein konnte als beiläufige gemeint sein, und wegen ihrer Allgemeinheit war nicht viel mit ihr anzufangen. Dagegen die Notiz der Chalkihandschrift ist so eingehend, so breit. Sie stellt sich durch ihre Ausführlichkeit der praktischen Durchführung des beabsichtigten Gedankencomplexes eher hemmend entgegen. Sie wirkt durch Form und Inhalt frappirend. Und trotzdem sollte Hippolytus von seinen Lesern nur das Eine erwartet haben, dass sie ihn fragen würden, warum er Christum im 5500. Adamsjahr geboren sein lässt? Er sollte es für überflüssig gehalten haben, auch nur die geringste Andeutung zu geben, auf Grund welcher Zeugnisse gerade er den 25. Dezember als Geburtstag Christi verkündigt? Ein solches Schweigen zur unrechten Zeit seitens des Kirchenvaters, zu dessen besonderer Liebhaberei chronologische Studien und Mitteilungen gehörten, ist doch sehr unwahrscheinlich.

5. Doch fassen wir die Stelle der Chalki-Handschrift ganz für sich allein scharf ins Auge, ohne Seitenblicke auf den Zusanmenhang und auf die sonst bekannte oder sicher vorauszusetzende chronologische Eigentümlichkeit des Hippolytus. Wir werden eingestehen müssen, dass Manches in ihr von einer solchen Beschaffenheit ist, dass es auch unser Kirchenvater geschrieben haben könnte. Allein daneben leidet der Inhalt doch an so groben Widersprüchen wie sie dem am Ende des 2. Jahrhunderts in Rom selbst lebenden Verfasser dieses Danielcommentars nicht zuzutrauen sind. a. Erstens nämlich sagt die Chalki-Handschrift: Christus habe gelitten im 33. Lebensjahre „im 18. Jahre des Kaisers Tiberius, unter den Consuln Rufus und Rubellius“. Für den glücklichen Finder unserer Handschrift Dr. Georgiades sind die Namen Rufus und Rubellius allerdings ganz rätselhafte Gestalten. Wie er uns in der Anmerkung zum Text versichert, hat er dieselben weder in dem Lexikon von Pape noch in dem von Georges finden könne. Das will ich ihm gerne glauben. Allein für die Zeitgenossen des römischen Kaiser-

reichs und für diejenigen, welche sich mit seiner Geschichte etwas genauer beschäftigen, sind diese zwei Namen ganz bekannte Grössen. Im römischen Reiche rechnete man bekanntlich allgemein nach Regierungsjahren der Kaiser oder noch gewöhnlicher der Consuln. Auch die Christen der ersten Jahrhunderte haben sich dieser Rechnungsweise bedient[1]). Im Laufe der Zeit sind diese Listen der Consuln mit ihren vielen über Jahrhunderte sich erstreckenden Namen etwas in Unordnung geraten, so dass uns mitunter bei manchen Jahren zwiespältige Consulate begegnen. Durch hinreichende Zeugnisse aber steht für das Jahr 29 n. Chr. das Consulat der beiden Gemini fest; der eine heisst in allen Quellen Rubellius, hinsichtlich des anderen schwanken die alten Consularlisten zwischen Rufus, Rufinus, Rufius und Fufius[2]). Man darf also nicht, wie Knaake[3]) thut, sagen, der Name Rufus in der Chalki-Handschrift sei ein „Fehler“ im Text. Und auf jeden Fall hat die alte Kirche, wenigstens die Rom näher stehende abendländische, einstimmig und oft das Consulat des Rufus und Rubellius in das Jahr 782 a. u. c. d. h. in das 15. Jahr des Tiberius = 29 nach unserer Zeitrechnung verlegt. Schon die Gesta Pilati oder das Evangelium Nicodemi[4]) sagt: Christus sei gestorben am 25. März *ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος . . . ἐν ὑπατείᾳ Ρούφου καὶ Ρουβελλίωνος.* Tertullianus (adv. Iud. 8) drückt sich so aus: „Quae passio perfecta est sub Tiberio Caesare, coss. Rubellio Gemino et Rufio Gemino. Lactantius (Instit. IV, 10) stimmt hiermit überein, wenn er Christi Leiden in das 15. Jahr des Tiberius und zugleich ins Consulat der beiden Gemini setzt. Dasselbe thut der Verfasser der

[1]) Wieseler bei Herzog, Real-Encykl. 2. Aufl. Bd. I. S. 194.

[2]) Vgl. J. Klein, Fasti consulares. Lpz. 1881. S. 26 f.

[3]) In der ersten Beilage zu Nr. 130 in der „Hallischen Zeitung.“ Jahrg. 1891.

[4]) Siehe C. v. Tischendorf, Evang. apocrypha. Lpz. 1853. S. 205.

Schrift De mortibus persecutorum (c. 11). Der Chronist vom Jahre 354 [1]) setzt das Consulat der beiden Gemini in das Jahr 29 und schreibt darunter: His consulibus dñs IHC XPC passus ē die Veñ. luna XIIII. Sulpicius Severus (Hist. II, 40) der um 400 n. Chr. schrieb, sagt: Dominus crucifixus est Rufio Gemino et Rubellio Gemino Coss., welche Zeit gemäss seinen anderweitigen Rechnungen auf das Jahr 29 n. Chr. führt. Bei Augustinus [2]) heisst es: Mortuus est Christus duobus Geminis consulibus. Wenn daher der Kirchenvater an einer andern Stelle (De doctr. christ. II, c. 28 n. 42) gelegentlich sagt: Ignorantia consulatus, quo natus est dominus et quo passus est, nonnullos coegit errare, so kann er damit nicht gemeint haben, dass man in der alten Kirche überhaupt kein Wissen von diesen Daten gehabt hat, sondern nur, dass diejenigen, welche nicht das richtige Wissen, wie er es zu haben glaubt, von der Sache hatten, in Irrtum geraten sind. Der Zusammenhang, in welchem der citirte Satz steht, lässt auch gar keine andre Auslegung zu. Besonders lehrreich ist das Zeugnis des Prosper [3]). Quidam ferunt anno octavo decimo Tiberii Jesum Christum passum et argumentum ejus rei ex evangelio assumunt Joannis, in quo post XV Tiberii Caesaris annum triennio dominus praedicasse intelligatur. Sed quia usitatior traditio habet, Dominum nostrum XV anno Tiberii Caesaris duobus Geminis consulibus crucifixum, nos sine praejudicio alterius opinionis successionem sequentium consulum a supradictis consulibus ordiemur justa hanc traditionem. Nur in zwei sehr späten, dem 15. Jahrhundert angehörenden Handschriften der Gesta Pilati, welche Tischendorf gesehen hat, findet sich die Combination des Consulates der beiden Gemini mit dem 18. Regierungsjahr des Tiberius. Die besseren Handschriften haben dafür das 15. Jahr. In der

[1]) Mommsen, a. a. O. S. 619.

[2]) De civ. dei l. XVIII gegen das Ende.

[3]) Siehe Bucherius, de doctr. temp. p. 212.

lateinischen Uebersetzung der Gesta Pilati wird es mit dem 19. Jahr dieses Kaisers identificirt. Dass dies aber nichts weiter als ein Schreibfehler ist, liegt auf der Hand. Und zwar ist er offenbar daraus entstanden, weil der Abschreiber kurz zuvor „im 19. Jahr“ des Herodes geschrieben hatte. Im Übrigen hat ausser Epiphanius (haer. 51, 23) in den ersten vier Jahrhunderten der Kirche Niemand das Consulat des Rufus und Rubellius mit einem anderen als dem 15. Jahr des Tiberius in Verbindung gebracht.

Nach diesen Quellenberichten, welche sich durch andre noch vermehren liessen, dürfen wir als sicher[1]) annehmen, dass die alten Christen wenigstens in der abendländischen Kirche seit jeher über die Zeit des Consulates des Rufus und Rubellius und seines zeitlichen Zusammenfallens mit dem 15. Jahr des Tiberius orientirt gewesen sind, und dass sie gemäss einer alten Tradition das Todesjahr Christi mit demselben in nächste Verbindung gebracht haben. Hinsichtlich des 18. Regierungsjahres des Tiberius = 785 a. u. sind alle aus dem Altertum erhaltenen Zeugnisse darin einig, dass weder ein Rubellius noch ein Rufus oder ein Synonymus des Rufus Consuln gewesen sind[2]). Im Morgenland scheint die Zählung nach Jahren der Consuln weniger beliebt und bekannt gewesen zu sein. In der vornicänischen Zeit kommt sie dort überhaupt nicht vor. Clemens Alexandrinus verlegt zwar auch den Tod Christi in das Jahr 29 unserer Zeitrechnung, aber er rechnet nur nach Kaiserjahren, nennt also richtig das 15. Jahr des Tiberius. In der nachconstantinischen Periode begegnet uns bei den Orientalen die Nennung jenes Consulates zweimal, nämlich bei Epiphanius an obiger Stelle und in dem von Scaliger[3]) herausgegebenen in lateinischer Übersetzung erhaltenen Chronicon Alexandrinum, welches

[1]) Vgl. auch Lipsius, a. a. O. S. 21. Anm. 2.

[2]) Siehe Klein, a. a. O. S. 28.

[3]) Scaliger, Thesaurus temporum. ed. II. Amsterd. 1658: Excerpta chronol. ex Eusebio etc. S. 81—82.



bis auf Arcadius und Honorius, in seiner Fortsetzung sogar bis Anastasius 491—518 reicht. An letzterem Orte heisst es dass Christus unter dem Consulat des „Rubellius“ gekreuzigt worden sei. Der Verfasser dieses Chronicons hat u. a. auch abendländische Quellen [1]) benutzt. Im Übrigen verlegt auch diese viel zu wenig berücksichtigte Quelle die Geburt Christi auf den 25. Dezember 5500 in das Consulat des Augustus und Silvanus = 2 vor unserer Zeitrechnung und seinen Tod auf den 25. März ≐ 29. Phamenoth nach ägyptischer Rechnung.

Es ist selbstverständlich, dass auch Hippolytus gewusst hat, wer Rufus und Rubellius waren, und in welchem Jahre des Kaisers Tiberius sie ihr Consulat verwaltet haben. Er ist bekannt als ein kenntnisreicher Mann, er wohnte selbst an dem Orte, wo die Consuln regierten und wo die Archive standen, in welchen die Jahre der Kaiser und der Consuln gebucht waren. Was Tertullian wusste, wird auch er gewusst haben. Und wenn er über diese Dinge im Unklaren war, brauchte er nicht weit herumzufragen, um die richtige Antwort zu erhalten. Dass ein Hippolytus nicht das 18. Jahr des Tiberius für das Consulatsjahr der beiden Gemini gehalten hat, das ist wohl einleuchtend. Wollte aber Jemand zur Erklärung des historischen Nonsens der Chalki-Handschrift die von manchen Exegeten bei der Interpretation von Luc. III, 1 angewendete Hypothese von der schon im Jahre 765 beginnenden Mitregentschaft des Kaisers Tiberius anwenden, so möge er gefälligst dessen eingedenk sein, dass bei den alten Kirchenvätern auch nicht die leiseste Spur zu entdecken ist, dass jemals einer das Jahr 765 als erstes Regierungsjahr des Tiberius angenommen hätte [2]). Auch Hippolytus enthält keine Andeutungen, welche zu dieser Hypothese berechtigten.

---

[1]) Vgl. Salmon bei Smith und Wace, Dictionary vol. I. 1877. S. 512.

[2]) Vgl. Kellner, die patrist. Tradition inbetreff des Geburtsjahres Christi. I. Ztschr. für kathol. Theol. 1891, S. 522.



b. Zum Teil eine Folge der Ungereimtheiten, welche unsere Stelle hinsichtlich der Jahresrechnung enthält, ist der Widerspruch in ihrer Monats- und Wochenrechnung. Christus soll „am Mittwoch dem 25. Dezember“ geboren und „am Freitag dem 25. März“ gestorben sein. Wie wenig diese Angaben zu den sicheren Voraussetzungen der Hippolyt'-Chronologie passen, kann man leicht feststellen, wenn man dieselben und die ihr zu Grunde liegende Jahresrechnung mit den oben von mir erörterten Daten der Ostertafel und Weltchronik vergleicht. Wir wollen aber einmal annehmen, dass Hippolytus wirklich unsere ganze Stelle in der Chalki-Handschrift geschrieben hätte und zunächst uns an die eine Reihe der dortigen Zeitangaben halten. Wir wollen also den Fall setzen, dass Hippolytus in seinem Danielcommentar den Tod Christi auf Freitag, den 25. März des Consulatsjahres der beiden Gemini d. h. des Jahres 29 n. Chr. verlegt hat. Dabei sehen wir es als selbstverständig an, dass er wie alle Abendländer nach julianischem Kalender gerechnet hat. Dass der Verfasser der Stelle in der That die römische und keine andre Monats- und Tagesrechnung benutzt, geht auch aus ihrem Wortlaut selbst hervor. Denn sie rechnet nach Kalenden des Januar und April. Nun können wir uns auf eine sehr einfache Art und Weise darüber unterrichten, wie sich in den betreffenden Jahren die Wochentage zu ihren Monatstagen verhielten. Wir besitzen nämlich noch die ausführliche Tabelle [1]) des 84jährigen Ostercyklus, den die römische Gemeinde schon in der vornicänischen Zeit benutzte, und in welcher für jedes Jahr das Wochen- und Monatsdatum des Ostersonntags angegeben ist. Alle 84 Jahre kehren in ihm dieselben Monats- und Wochentage wieder, wie ja auch im julianischen Kalender alle

[1]) Krusch, der 84jährige Ostercyklus. Lpz. 1879. S. 62 ff. Ideler, a. a. O. II, 249 ff. Siehe auch Riess, a. a. O. S. 96 verglichen mit Ideler II, 185. Vgl. ferner Fleischhauer, Kalender-Compendium. Gotha 1884.



28 = $^{84}/_{3}$ Jahre dies geschieht. Gerade hinsichtlich dieser stimmt er mit dem julianischen Kalender ganz überein. Eine Probe auf diese Uebereinstimmung ist auch die Thatsache, dass in diesem 84 jährigen Ostercyklus der Wochentag des 13. April des Jahres 222 mit dem entsprechenden Datum der nach julianischem Kalender rechnenden Ostertafel des Hippolytus, welches zugleich die richtige Basis der im Übrigen unrichtigen Zeitrechnung derselben bildet, völlig harmonirt. Denn in dem 84 jährigen Ostercyklus entspricht, wie leicht zu sehen ist, das Jahr 306 dem Jahr 222 des Hippolytus und bei beiden fallen in diesen Jahren die Iden des April auf einen Sonnabend. Gemäss einem Additionsverfahren, das ich hier nicht zu erläutern brauche, ist das Jahr 29 n. Chr. = 782 v. Chr. nach Monats- und Wochendaten genau parallel dem Jahre 365 dieser 84-jährigen Ostertabelle. In der That fällt in beiden der 25. März in diesem Jahre auf einen Freitag. Nun soll Christus im 33. Lebensjahr gestorben und am 25. Dezember geboren sein. Gemäss der Chalki-Handschrift hätten wir also den Geburtstag auf den 25. Dezember des Jahres 5 v. Chr. = 749 zu setzen. Dieses Jahr entspricht dem Jahre 332 der Ostertabelle. In diesem fällt der Ostersonntag aber auf den 2. April, mithin der 25. Dezember auf einen Montag, also nicht auf einen Mittwoch [1]). Wir haben mithin einen unausgleichlichen Widerspruch zwischen den Consequenzen des julianischen Kalenders, nach welchem doch unsre Stelle rechnet, und den Angaben der Monats- und Wochendaten, welche dieselbe macht. Doch versuchen wir es einmal mit der anderen Reihe von Daten. Wir nehmen also an, dass Hippolytus die Geburt Christi in das 42. Jahr des Augustus = 2 v. Chr. = 752 a. u. gesetzt hat und zwar auf den 25. Dezember. Dass dieses Jahr und kein anderes gemeint sein kann, folgt daraus, dass zwischen ihm und dem 18.

[1]) Wie auch ein Kritiker in der „Kölnischen Zeitung" 1891 Nr. 453 meint.

Jahre des Tiberius = 785 a. u. 33 Jahre dazwischen liegen sollen. In diesem Jahr fällt nach julianischem Kalender der Ostersonntag auf den 30. März. Denn das Jahr 335 der Tabelle entspricht dem Jahr 2 v. Chr. Mithin kommt in demselben der 25. Dezember auf einen Donnerstag zu stehen. Das Jahr 785 aber entspricht hinsichtlich der Monats- und Wochendaten dem Jahr 366 der 84jährigen Ostertabelle. In dieser fällt der Sonntag auf den 16. April, demnach der 25. März, welcher ja der Todestag sein soll, auf den Sonnabend. Also auch diese Zahlenreihe ist confus. Und da die Zahl 33 als Bezeichnung der Lebensdauer des Herrn echt sein wird, so lässt sich auch gar kein Ausgleich zwischen beiden Zahlenreihen finden. Wir müssen daher constatiren, dass die Jahre, Monats- und Wochentage unserer Stelle derartig einander ausschliessen, dass ein und derselbe verständige, im 3. Jahrhundert lebende nach dem julianischen Kalender rechnende Kopf, als welchen wir den Hippolytus anzusehen haben, weder die eine noch die andere Zahlenreihe geschrieben haben kann. Wer aber hätte bei dieser heillosen Verwirrung noch den Mut, eine Sondirung vorzunehmen, um dieses oder jenes Datum als echt zu retten!

Nun zeiht allerdings Gelzer[1]) unseren Kirchenvater eines Mangels an Sauberkeit in Sachen der Chronologie. Er habe, sagt er, sich kein wissenschaftliches System zurechtgelegt, sondern adoptire von Fall zu Fall die ihm passenden Zahlen. Und im Liber generationis weiche der in der Königsreihe gegebene Ansatz sowohl von dem Olympiadenansatz wie von den verzeichneten Passahabständen ab. Letztere Beobachtung ist richtig. Allein gerade was die Olympiadenrechnung anlangt, so befinden sich, wie schon Ideler (a. a. O. II, 465 f.) bemerkt, überhaupt die meisten Kirchenväter im Unklaren und in Schwankungen. Bereits die Gesta Pilati stellen in ungehöriger Weise das

[1]) a. a. O. Bd. II, S. 16. 21–24.



Consulatsjahr des Rufus und Rubellius mit dem 4. Jahr der 202. Olympiade zusammen. Unter den vornicänischen Kirchenvätern ist Julius Africanus der einzige, von welchem eine relative Übereinstimmung zwischen den Olympiadenjahren und den sonstigen Zeitangaben erzielt wird. Und was die Discrepanz zwischen Königsreihe und Passahabständen anlangt, so findet dieselbe ihre Erklärung an dem 16jährigen Ostercyklus, welchen er entworfen hatte, und dessen eisernes Gesetz ihn gezwungen haben mag, die Zeitabstände zwischen den angegebenen wichtigsten Passahfesten der verschiedenen Jahrhunderte in der Weise, wie er es gethan hat, zu bestimmen ohne Rücksicht auf die ihm überlieferten und für ihn schwer controlirbaren Daten der Regierungszeiten der einzelnen Könige. Für den Vorwurf, dass Hippolytus von Fall zu Fall seine Zahlen verändere, führt Gelzer hauptsächlich dies als Grund an, dass er einmal 230, das andere Mal 245 Jahre für die Perserherrschaft anführe. Das sieht wie eine grobe Inconsequenz des Kirchenvaters aus. Allein der Wortlaut des nun aufgefundenen 4. Buches des Danielcommentars lässt die Sache in einem milderen Lichte erscheinen. Indem er nämlich dort [1]) 230 Perserjahre angibt, setzt er ausdrücklich hinzu: „Einige der Historiographen schreiben, dass diese 245 Jahre geherrscht haben u. s. w.“ Durch diesen Satz wird angedeutet, dass Hippolytus zur Zeit der Abfassung des Danielcommentars trotz seines Festhaltens an der Ziffer 230 die Richtigkeit der Berechnung der Perserjahre auf 245 nicht für ausgeschlossen hielt. Der Umstand, dass in seinen Schriften beide Ziffern neben einander auftreten, braucht also nicht als Willkür angesehen zu werden, sondern kann auch Folge der Unsicherheit der Tradition an diesem Punkte, beziehungsweise eines Wechsels der Meinung auf Grund besserer Erkenntnis sein. Der letztere Fall liesse sich sehr leicht denken, nämlich

---

[1]) Meine Ausgabe S. 4, 17.



dass Hippolytus, während er bei Abfassung des Danielcommentars noch schwankte, welches die richtigere Ziffer sei, 30 Jahre später in der Weltchronik sich für die Zahl 245 entschieden hat. Unebenheiten in den Zeitangaben des Hippolytus sind also nicht wegzuleugnen. Aber sie finden doch ihre Erklärung, und man braucht deshalb den Mann noch nicht als unglaubwürdigen Schwätzer zu proscribiren.

Noch einen anderen Punkt will ich berühren, welchen schon Hieronymus [1]) unserem Kirchenvater schwer angerechnet hat. In seinem Danielcommentar nämlich berechnet Hippolytus nach einem durch die Tradition ihm an die Hand gegebenen Ansatze die Perserherrschaft auf 230, die mit der Besiegung der Kleopatra beendigte Griechenherrschaft auf 300 Jahre. Das macht also schon 530 Jahre. Da er Christum erst unter der nachfolgenden Römerherrschaft geboren sein lässt, so wären bis zur Erscheinung des verheissenen Messias nach den von ihm selbst vertretenen chronologischen Voraussetzungen noch mehr als 530, wahrscheinlich 560 Jahre zu rechnen. Trotzdem behauptet er nur wenige Seiten nachher in demselben vierten Buche des Danielcommentars frisch und fröhlich auf Grund seiner Erläuterung der Daniel'schen Jahrwochen, dass nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft unter Kyrus bis zum Jahre des Heils 62 Jahrwochen, welche eine Zeit von 434 Jahren umfassen, verfliessen mussten. Man sehe sich nun aber die Worte des Hippolytus genauer an und man wird finden, dass wir es bei diesen beiden von einander so verschiedenen Zeitangaben weder mit einer Faselei noch mit einer Verschrobenheit des Kirchenvaters zu thun haben. An der Stelle, wo er die Daniel'schen Jahrwochen zur Unterlage für seine Zeitrechnung macht, sagt er nicht, wie er sonst zu thun pflegt, wenn er von einem bestimmten Termin an rechnet Ἀπὸ τοῦ u. s. w.

[1]) Bei Vallarsi, opera Hier. 2. ed. V, 689.



sondern *Μετὰ γὰρ τὸ ἐπιστρέψαι τὸν λαὸν ἐκ Βαβυλῶνος . . . τετρακόσια τριάκοντα τέσσαρα ἔτη γεγένηται ἕως τῆς παρουσίας τοῦ χριστοῦ.* Den Anfangstermin also, von welchem an er die 434 Jahre rechnet, lässt er wohlweislich eingedenk seiner übrigen Angaben unberührt. Dass er aber die chronologischen Daten des Danielbuches zu respectiren hatte, das war für ihn, den begeisterten Verehrer dieser von ihm für inspiriert gehaltenen Prophetie, eine ausgemachte Sache. In seiner Schrift über den Antichrist § 31, welche wenige Jahre vor dem Danielcommentar verfasst ist, sagt er einmal: *Δανιήλ, ὑπὲρ πάντας ἐπαινῶ σε.* Und noch in seiner Ostertafel hat er eine doppelte Chronologie gebraucht, eine, welche sich stützt auf sonstige Angaben des alten Testamentes und der Tradition, und eine solche „*κατὰ Δανιήλ.*"

Wir haben also kein Recht, angeblich auf Grund des sonstigen Benehmens des Mannes ihm Unzuverlässigkeit oder Unwissenheit zuzutrauen. Aber selbst wenn Gelzer's Vorwürfe sich verallgemeinern liessen, so muss doch gesagt werden, dass das Verhalten des Kirchenvaters, auf welches sie sich beziehen, in gar keinem Vergleich zu der — ich darf nicht sagen Leichtfertigkeit, sondern crassen Ignoranz steht, welche wir ihm zutrauen müssten, wenn er die unsinnigen Angaben der Chalki-Handschrift geschrieben hätte. Ein solches Ragout wie Vermischung des 18. Jahres von Tiberius mit dem Consulat der beiden Gemini und als Zuthat noch die aus biblischen und traditionellen Elementen zusammengekünstelte Datirung der Monate und Tage der Geburt und des Todes Christi auf diese Jahre kann nur ein Späterer fertig gebracht haben, der ein tendenziöser Fälscher oder ein vertrauensseliger Ignorant war. Im ersteren Falle hätten wir anzunehmen, dass irgend ein Anonymus, rechnend auf die Dummheit seines Publicums, absichtlich die Angaben seiner Zeit über das Leben Jesu mit denen der vornicänischen Kirche gewaltsam vermählte, um dadurch die Vorspiegelung zu erreichen, dass der ehrwürdige Hippolytus ein Zeuge

für das Alter der katholischen Chronologie und des Weihnachtstermins sei. Im anderen Falle liegt es am nächsten, anzunehmen, dass Jemand, verführt durch die Tradition, Hippolytus sei ein Repräsentant der christlich-alexandrinischen Weltära, bona fide die im Originaltext des Danielcommentars vorgefundenen Daten gemäss der bei Anianus und Maximus vorkommenden Chronologie des Lebens Jesu specialisirt hat. Jedenfalls werden wir die Interpolation in das Morgenland zu verlegen haben. Dafür spricht nicht bloss, dass die Chalki-Handschrift aus dem Orient stammt, sondern auch der verräterische „vierte Tag", welchen die Chalki-Handschrift ausdrücklich als Wochendatum des Geburtstages Christi angibt. Denn, wie wir schon früher sahen, gehört die Setzung dieses Ereignisses auf einen Mittwoch gerade zu den integrirenden Bestandteilen der christlich-alexandrinischen Zeitrechnung, während die abendländische Kirche, wenigstens die massgebende römische, in dieser Beziehung einer anderen Tradition folgt. Auch erklärt sich das grobe Versehen resp. die falsche Vorspiegelung, welche wir hinsichtlich der Verhältnissetzung zwischen Consulatsjahr und Kaiserjahr beobachteten, leichter bei einem Morgenländer als bei einem Angehörigen des weströmischen Reiches, wo die Continuität der Überlieferung eine längere Bekanntschaft mit diesen chronologischen Fragen rege erhalten haben wird. Allein es ist sehr schwer, über den Ursprung der Interpolation mehr als blosse Vermutungen zu äussern, da derselbe so speciellen Inhaltes und das historische Quellenmaterial, welches zur Lösung der Frage zu Gebote steht, so gering ist. Wir würden in mancher Hinsicht sicherer urteilen können, wenn wir in das Original der Handschrift Einsicht erhalten hätten. Dann liesse sich mit Hilfe der Paläographie vielleicht ein Anhalt für die Bestimmung von Zeit und Ort der Interpolation gewinnen. Da Georgiades, der Entdecker der Handschrift versprochen hat, dieselbe genauer zu beschreiben, so habe ich mich bisher nicht weiter um dieses Geschäft

bemüht, und wir müssen uns daher vorläufig gedulden. So viel geht übrigens schon aus der dem Text unserer Stelle von Georgiades beigegebenen Anmerkung hervor, dass dieselbe in keinem ganz intacten Zustande erhalten ist. Auch diese Thatsache mahnt zur Vorsicht.

Aber schon meine bisherige Erörterung wird, hoffe ich, die Wirkung haben, dass sie vor einer Überschätzung dieses durch meine Ausgabe weiteren Kreisen zugänglich gemachten neuen Fundes schützt. Ich resümire ihren Inhalt dahin: das Weltjahr 5500 als Geburtsjahr Christi gehört sicherlich zu den ursprünglichen Bestandteilen des Danielcommentars. Gegen die Echtheit der Angabe desselben, dass Christus, der in den Tagen des Augustus geboren war, in seinem 33. Lebensjahr gelitten habe, sind begründete Bedenken nicht ausfindig zu machen. Alle weiteren Bestandteile der Stelle der Chalki-Handschrift unterliegen dem dringenden Verdacht, dass sie später interpolirt worden sind. Den ursprünglichen Wortlaut der Lebenszeit Christi im Danielcommentar werden wir daher nicht in dem der Chalki-Handschrift, sondern in dem des Chigi-Fragmentes und des gleichartigen Fragmentes aus dem Briefe des Syrers Georgius zu erblicken haben [1]).

---

[1]) P. de Lagarde in seiner soeben erschienenen Schrift „Altes und Neues über das Weihnachtsfest." Göttingen 1891 nimmt die Stelle der Chalkihandschrift als echt an. Hier nur zur Orientirung die vorläufige Bemerkung, dass ich trotz derselben von dem Ergebnis meiner vorliegenden Studie nicht im Geringsten glaube abweichen zu dürfen. Übrigens haben bereits zwei Recensenten meiner Ausgabe [E. N. im Lit. Centralblatt 1891. Nr. 31 u. Bardenhewer in der Lit. Rundschau 1891. Nr. 8] für die Unechtheit gestimmt.



VII.

Zu der eschatologischen Predigt Pseudo-Ephräm's.

Von

Dr. Johannes Dräseke.

Unter den Reden, welche Caspari jüngst in seiner Schrift „Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters" (Christiania 1890) zum ersten Male veröffentlicht hat, befindet sich eine Ephräm dem Syrer und Isidorus von Sevilla beigelegte Predigt über die letzten Zeiten, den Antichrist und das Ende der Welt (S. 208—220). Mit grossem Scharfsinn weist der Herausgeber nach, dass beide genannte Männer die Schrift nicht verfasst haben können (S. 444—455), sowie ferner, dass die Predigt dem Morgenlande angehört und eine Übersetzung aus einer griechischen Vorlage ist (S. 460). Inhaltlich berührt sich die Schrift mit den eschatologischen Reden Ephräm's, die uns in griechischer Übersetzung (Opp. Graec. ed. Jos. Assemani) bekannt sind, derartig, dass unmittelbare Abhängigkeit anzunehmen ist. Aber jene waren nicht die einzige Quelle des Verfassers, es tritt auch eine merkwürdige sachliche Verwandtschaft mit den Revelationen des Pseudo-Methodios zu Tage. Aus letzterer folgt aber, wie Caspari überzeugend darthut, durchaus kein unmittelbares Abhängigkeitsverhältnis. Die Revelationen sind unbedingt jünger als die Predigt. Während jene in die Zeit nach dem Untergange des persischen Reiches, in die Zeit der Kämpfe der byzantinischen Kaiser mit den siegreich vordringenden Arabern fallen, so ermittelt Caspari für diese mit hoher Wahrscheinlichkeit die Zeit der

Kämpfe des oströmischen Reiches mit den Persern, d. h. vom Regierungsantritt Justins II. (565) bis spätestens etwa zu den Jahren 627/28 (S. 468). Beide Schriften haben, seinen Nachweisungen zufolge, entweder aus einer gemeinsamen älteren Quelle oder auch aus zwei sehr verwandten älteren Quellen geschöpft (S. 470). „Was den Platz anbelangt“, so schliesst Caspari S. 471 seine überaus schwierige und mühevolle Untersuchung, „den die Predigt unter den auf uns gekommenen Predigten und Schriften ähnlichen Inhalts einnimmt, so steht sie zwischen Ephräm's eschatologischen Reden und der Schrift des Pseudo-Methodius mitten inne. Zwischen jenen Reden und ihr liegt aber nach dem, was wir soeben in Betreff ihres Verhältnisses zu den Revelationen gefunden haben, Anderes, uns nicht Erhaltenes — eine Schrift oder ein Paar Schriften —, was sowohl für sie als für die Revelationen Quelle war, für sie neben Ephräm's eschatologischen Reden.“ Sollten wir nicht wenigstens den Versuch wagen dürfen, auf Grund anderweitiger Nachrichten das über jenen unbekannten Mittelgliedern schwebende Dunkel ein wenig aufzuhellen?

Caspari äussert (S. 460) mit Bezug auf die Quellen der Predigt, wie ich schon hervorhob, „dass ihr Verfasser aus Ephräm's eschatologischen Reden geschöpft hat“, und fügt hinzu: „ähnlich wie dies von Seiten des Verfassers des pseudo-hippolyteischen *Λόγος περὶ συντελείας τοῦ κόσμου καὶ περὶ Ἀντιχρίστου καὶ εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* geschehen ist.“ Für letzteres beruft er sich auf eine Mitteilung Harnack's in der „Zeitschrift für historische Theologie“, Jahrg. 1875, S. 42, wonach „der russische Gelehrte Newostrujew in der Einleitung zu seiner Ausgabe der altbulgarischen Übersetzung von Hippolyt's Schrift über den Antichrist nachgewiesen, dass die pseudo-hippolyteische Schrift *περὶ συντελείας κτλ.* unter Anderen von Ephräm abhängig ist“. Er selbst sucht die gemeinsame Abhängigkeit des Verfassers der Predigt und der pseudo-hippolyteischen Schrift von Ephräm be-

sonders durch die Stelle zu erhärten, wo Ephräm von dem gewinnenden Benehmen des Antichrists, ehe er zur Herrschaft gelangt, und von der ihm infolge dessen von den Menschen zu Teil werdenden Anerkennung redet. Gewiss, die Stelle der Predigt Kap. 6, S. 216 „Sed nefandus ille corruptor ... sub pelle ovili“ und Pseudo-Hippolytos in P. de Lagarde's Ausgabe S. 106, 18—S. 107, 12 berühren sich in Gedanken und Ausdruck so nahe, dass wir Caspari's Beobachtung als richtig anerkennen müssen.

Wie werden wir nun aber über die Beispiele von solchen Aussagen über den Antichrist zu urteilen haben, die sich wohl in der Predigt, nicht aber bei Ephräm finden? „Wir lesen“, sagt Caspari S. 454, Anm. 1, „weder in den eschatologischen Reden des syrischen Kirchenlehrers, noch in seiner Auslegung der Stellen Gen. 49, 16—18, Deut. 33, 22 und Jer. 8, 16 Etwas davon, dass der Antichrist aus dem Stamme Dan würde geboren werden, was der Verfasser der Predigt an zwei Stellen sagt, in n. 5, wo er ihn selbst sogar nach Deut. 33, 22 Dan nennt und in n. 6“. Jene lautet (a. a. O. S. 214): „Tunc apparebit ille nequissimus et abominabilis draco, ille, quem appellauit Moyses in Deuteronomio, dicens: Dan catulus leonis, accubans et exiliens ex Basan“; diese (a. a. O. S. 215): „Cum ergo uenerit mundi finis, ille nefandus, mendax et homicida de tribu nascitur Dan“. Was sich bei Ephräm nicht findet, das lesen wir ausführlich bei Pseudo-Hippolytos (a. a. O. S. 102, 16 ff.). Des Erzvaters Jakob Abschiedsrede, soweit sie sich auf seine beiden Söhne Juda und Dan bezieht, deutet der Verfasser dort auf Christus und den Antichrist. Er führt nicht bloss Gen. 49, 17 (S. 102, 20) und Jer. 8, 16 (S. 103, 4) an, sondern auch Deut. 33, 22 (S. 103, 6): *καὶ πάλιν Μωϋσῆς φησι „σκύμνος λέοντος Δὰν καὶ ἐκπηδήσεται ἐκ τοῦ Βασάν“. ἀλλ' ἵνα μή τις σφαλῇ περὶ τοῦ σωτῆρος εἰρῆσθαι τὸ ῥητὸν τοῦτο, ἐπιστησάτω τὸν νοῦν. „Δάν“, φησί, „σκύμνος λέοντος“. τὴν φυλὴν ὀνομάσας τοῦ Δάν, ἐσαφήνισε τὸ προκείμενον, ἐξ ἧς*

μέλλει ὁ διάβολος γεννᾶσθαι. ὥσπερ γὰρ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα γεννᾶται ὁ χριστός, οὕτως ἐκ τῆς Δὰν φυλῆς γεννήσεται ὁ ἀντίχριστος. „Da, wo der Kirchenvater", sagt Caspari von Ephräm, „von der Geburt des Antichrist redet, im Λόγ. εἰς τὴν παρουσ. τοῦ Κυρ. κτλ. II, 226 und in dem Λόγ. εἰς τὴν παρουσ. τοῦ Κυρ. III, 137, sagt er über seine Herkunft nichts weiter, als dass er ἐκ κόρης oder γυναικὸς μιαρᾶς würde geboren werden. Nicht einmal davon hören wir bei ihm Etwas, dass er von Geburt ein Jude sein werde." Pseudo-Hippolytos dagegen, der gleichfalls erwähnt (S. 105, 24): ὁ διάβολος ἐκ μιαρᾶς γυναικὸς ἐξελεύσεται ἐπὶ τῆς γῆς, τίκτεται δὲ ἐν πλάνῃ ἐκ παρθένου, lässt in einer Gegenüberstellung Christi und des Antichrists letzteren aus dem jüdischen Volke durch Geburt hervorgehen (S. 103, 20): ἐμπερίτομος ὁ σωτὴρ γέγονε καὶ αὐτὸς ὁμοίως ἐν περιτομῇ γενήσεται und (S. 104, 1): ἐκ τῶν Ἑβραίων ὁ Χριστὸς ἀνέτειλε καὶ αὐτὸς ἐξ Ἰουδαίων γενήσεται. Ephräm, so fährt Caspari fort, „spricht nur von einem über die Massen freundlichen Verhältnis zwischen ihm und dem jüdischen Volke. Vornehmlich dieses würde ihn ehren und sich über ihn freuen, und er würde wiederum dasselbe vor allen anderen Völkern lieben und begünstigen und ihm den Tempel zu Jerusalem wieder aufbauen (a. d. a. OO. p. 226 und p. 138)". Nach jener oben angedeuteten Stelle von dem gewinnenden Benehmen des Antichrists gegen das jüdische Volk (S. 216 z. Anfg.) heisst es in der Predigt (Kap. 7, S. 216): „Cum ergo regnum acceperit, iubet sibi reaedificari templum Dei, quod est in Hierusalem; qui ingressus in eo sedebit ut Deus et iubet se adorari ab omnibus gentibus, cum sit carnalis et immundus et nequissimo spiritu [et] carne commixtus". Wenn Pseudo-Hippolytos zwar gleichfalls S. 104, 4 den Aufbau des Tempels erwähnt, so zeigt doch die folgende Stelle, die über Ephräm hinausführt, entschiedene Ähnlichkeit mit der aus der Predigt angeführten (S. 107, 25 ff.): καὶ μετὰ ταῦτα ποιήσει τὸν ναὸν τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ

ἀναστήσει αὐτὸν ἐν τάχει καὶ ἀποδώσει αὐτὸν τοῖς Ἰουδαίοις. εἶτα ὑψωθήσεται τῇ καρδίᾳ κατὰ παντὸς ἀνθρώπου, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ κατὰ τοῦ θεοῦ βλάσφημα λαλήσει, δοκῶν ὁ δόλιος ὅτι τὸ λοιπὸν βασιλεύς ἐστιν ἐπὶ τῆς γῆς ἕως τοῦ αἰῶνος, μὴ γινώσκων ὁ ταλαίπωρος ὅτι ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐν τάχει καταργεῖται. Schildert der Prediger endlich im weiteren Verlauf der eben mitgeteilten Worte die fernere Herrschaft des Antichrists also (S. 217): „Proponet namque edictum, ut circumcidantur homines secundum ritum legis antiquae. Tunc gratulabuntur [ei] Iudaei, eo quod eis reddiderit usum prioris testamenti; tunc confluent ad eum in civitatem Hierusalem undique omnes" — so bietet, wie Caspari versichert, Ephräm uns hiervon nicht das Geringste dar; aber auch Pseudo-Hippolytos schweigt davon. Es käme darauf an, diesen Umstand zu erklären.

Das Eine, denke ich, werden wir aus den der Schrift des Pseudo-Hippolytos entnommenen Stellen, die inhaltlich bei Ephräm vergeblich gesucht werden, dagegen deutlich erkennbar in der lateinischen Predigt wiederkehren, schliessen dürfen, dass der ursprüngliche Verfasser derselben entweder gleichfalls Pseudo-Hippolytos oder, was vielleicht wahrscheinlicher, die diesem ausser den Reden Ephräm's zu Grunde liegende Quelle gekannt und benutzt hat. Zu letzterer Annahme bestimmt mich eine andere Erwägung.

Eusebios, der für das siebente Buch seiner Kirchengeschichte, seiner eigenen, in der Einleitung desselben gegebenen Erklärung zufolge, ausschliesslich die Werke des grossen alexandrinischen Bischofs Dionysios ausschrieb, „welcher alle Begebenheiten seiner Zeit in den Briefen, die er uns hinterlassen, stückweise erzählt", berichtet von diesem (Kap. 24): „Dionysios verfasste auch zwei Bücher über die Verheissungen (*περὶ ἐπαγγελιῶν*). Veranlassung dazu gab ihm Nepos, ein ägyptischer Bischof, welcher die den Heiligen in der Schrift gegebenen

Verheissungen auf eine zu jüdische Art erklären lehrte und behauptete, es würde ein Jahrtausend voll sinnlicher Lust auf dieser Erde stattfinden (*καί τινα χιλιάδα ἐτῶν τρυφῆς σωματικῆς ἐπὶ τῆς ξηρᾶς ταύτης ἔσεσθαι ὑποτιθέμενος*). Da er glaubte, aus der Offenbarung Johannis seine Meinung beweisen zu können, so verfasste er eine Schrift über diesen Gegenstand unter dem Titel „Widerlegung der Allegoristen“ (*ἔλεγχον ἀλληγοριστῶν*). Gegen ihn erhob sich Dionysios in seinen Büchern über die Verheissungen, in deren ersterem er seine eigene Ansicht über diesen Satz darlegt, in deren zweitem aber er sich über die Offenbarung Johannis ausspricht“. Hieronymus kannte dieses Werk des Dionysios, er verzeichnet es, in seiner kurzen Angabe genau mit Eusebios stimmend, (Vir. illustr. LXIX) als „duo libri ‚adversus Nepotem‘ episcopum, qui mille annorum corporale regnum suis scriptis asserebat, in quibus et de Apocalypsi Iohannis diligentissime disputat“. Er ist es, der uns (in Ies. lib. XVIII) von seinem als Schrifterklärer von ihm hochgeschätzten Lehrer Apollinarios von Laodicea die weitere wertvolle Nachricht übermittelt, er habe der Schrift des Dionysios eine andere, gleichfalls in zwei Büchern, entgegengesetzt, und diese habe bei den Zeitgenossen grossen Anklang gefunden. „Quem non solum“, sagt er a. a. O., „suae sectae homines, sed nostrorum in hac parte dumtaxat plurima sequitur multitudo“. Wie so viele andere, ist auch diese Schrift des Apollinarios uns nicht erhalten, ja wir kennen nicht einmal ihre Aufschrift. Über einige wichtige Stücke ihres Inhalts jedoch, glaube ich, ist thatsächlich Kunde auf uns gekommen.

Aus jener Schrift des Apollinarios gegen Dionysios stammen nämlich höchstwahrscheinlich die Ansichten, welche Basileios aus einer ihm vorliegenden Schrift des Laodiceners entnommen, gelegentlich in seinem Briefe an die Abendländer vom Jahre 377 (Brief 263) einfliessen lässt. Dort sagt er: „Auch die Lehre von der Auferstehung

ist von ihm mythisch dargestellt, oder vielmehr jüdisch. Er behauptet da, wir müssten wieder zum gesetzlichen Gottesdienst zurückkehren, müssten uns wieder beschneiden lassen, den Sabbat feiern, uns von Speisen enthalten, Gott Opfer darbringen und in Jerusalem beim Tempel anbeten, kurz aus Christen Juden werden" (*ἔστι δὲ αὐτῷ καὶ τὰ περὶ ἀναστάσεως μυθικῶς συγκείμενα, μᾶλλον δὲ Ἰουδαϊκῶς. ἐν οἷς φησι πάλιν ἡμᾶς πρὸς τὴν νομικὴν ὑποστρέφειν λατρείαν· καὶ πάλιν ἡμᾶς περιτμηθήσεσθαι καὶ σαββατίζειν καὶ βρωμάτων ἀπέχεσθαι καὶ θυσίας προσοίσειν θεῷ καὶ προσκυνήσειν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τοῦ ναοῦ, καὶ ὅλως ἀπὸ Χριστιανῶν Ἰουδαίους γενήσεσθαι*).

Epiphanios meldet im Wesentlichen dasselbe, hat aber seine Wissenschaft, wie über den Apollinarismus überhaupt, zumeist aus persönlicher Erfahrung und Unterredung mit Anhängern des Laodiceners, oder, wie in diesem Falle, von Hörensagen (Haer. LXXVII, 27: *ἐνηχήθημεν . . . τὰ ἐνηχηθέντα οὐ σιωπήσομεν*). Er erzählt nämlich: *Ἄλλοι δὲ ἔφασαν τὸν γέροντα εἰρηκέναι ὅτι ἐν τῇ πρώτῃ ἀναστάσει χιλιονταετηρίδα τινὰ ἐπιτελοῦμεν, τοῖς αὐτοῖς ἐμπολιτευόμενοι ὁποίοις καὶ νῦν, ὡς καὶ νόμον καὶ ἄλλα φυλάττοντες, καὶ πάντα τῆς χρήσεως τῆς ἐν τῷ κόσμῳ, γάμου τε καὶ περιτομῆς καὶ τῶν ἄλλων μετέχοντες, ὅπερ οὐ πάνυ περὶ αὐτοῦ πεπιστεύκαμεν. ὡς δέ τινες διεβεβαιώσαντο, τοῦτο ἔφησαν αὐτὸν εἰρηκέναι.*

Gregorios von Nazianz endlich scheint seine Kenntnis von dem Chiliasmus des Apollinarios nur Basileios zu verdanken. Ganz beiläufig und ohne der Sache weiter nachzugehen erwähnt er einmal (Epist. ad Cledon. II, 4): *ἐντεῦθεν γὰρ αὐτοῖς ὁ δεύτερος Ἰουδαϊσμὸς ὥρμηται, καὶ ἡ χιλιοέτης καὶ ληρώδης ἐν τῷ παραδείσῳ τρυφή, καὶ σχεδὸν τὸ τὰ αὐτὰ πάλιν ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἀναλαμβάνειν ἡμᾶς* — Worte, die an die oben erwähnte Äusserung des Nepos erinnern, den Apollinarios ja doch wohl gegen Dionysios in Schutz genommen haben wird.

Die auf die Beschneidung bezüglichen Worte in

der Basileios- und Epiphanios-Stelle geben uns, wie ich denke, den nötigen Aufschluss über die Frage nach der oder den ausser Ephräm erkennbaren Quellen des Verfassers der griechischen Urschrift der Predigt. Wir werden auf Grund jener Stellen ausser Pseudo-Hippolytos die uns durch Basileios genügend gekennzeichnete, gegen Dionysios' von Alexandria zwei Bücher *Περὶ ἐπαγγελιῶν* gerichtete Schrift des Apollinarios von Laodicea als dasjenige Werk ansehen dürfen, aus welchem der Verfasser schöpfte, wenn wir nicht die Vermutung als die vielleicht wahrscheinlichere vorziehen, dass der Laodicener ausser Ephräm seine Hauptquelle war, und dass auch für Pseudo-Hippolytos das gleiche Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen sich empfiehlt. Als Herkunftsstätte der ursprünglichen Predigt wird es uns somit gestattet sein, nicht bloss mit Caspari die morgenländische Kirche im Allgemeinen, sondern im Besonderen mit einiger Wahrscheinlichkeit die syrische Kirche zu bezeichnen.

VIII.

Die Hussiten in Ungarn.

Von

Al. v. Raffay, Pfarrverweser in Czegled (Ungarn).

Unter den Repräsentanten der im Gebiete der christlichen Kirche entstandenen Reformbewegungen, den Reformatoren, giebt es vielleicht keinen einzigen, der eine so feste Vereinigung der religiösen und nationalen Interessen aufweisen könnte, als Johann Huss. Als er durch seinen Freund, Hieronymus (der oft Hieronymus Faulfisch genannt wird) die Lehre Wycliffs kennen gelernt hatte, nahm

er sie auch gleich an. Den durch das energische Auftreten des Erzbischofs Zbinko veranlassten Streit, der sich anfangs nur auf theologische Fragen bezog, dehnte er auch auf das Gebiet der Philosophie aus, und die Spaltung wurde dadurch noch vergrössert, dass nach der Veränderung der Abstimmungsordnung auf der Prager Universität sich auch nationale und politische Gegensätze geltend machten, ferner dadurch, dass die ganze Bewegung nicht nur eine sittlich-religiöse, sondern auch eine ökonomische Reform der Kirche anstrebte.

Auf den König machten die Reformbestrebungen Hussens einen günstigen Eindruck, während die Befreiung der Prager Universität von deutschem Einfluss, wodurch diese einen nationalen Charakter bekommen hatte, das Nationalgefühl des böhmischen Volkes in hohem Grade hob und befriedigte. Auf die Verbreitung und Popularität der Reformation Hussens wirkte — und nicht in zweiter Reihe — deren nationale Richtung. Wäre die ganze Individualität Hussens nicht mit seiner Nation verwachsen gewesen, so wäre dieser grosse Reformator des XV. Jahrhunderts ebenso spurlos untergegangen, wie schon so viele edle Vorgänger. Die in Konstanz zweimal emporflammenden Scheiterhaufen sind aber nicht so schnell zu Asche geworden. Nein, sie haben ausser dem Feuer des religiösen Fanatismus, dessen Gefahren sich in der Geschichte schon so oft gezeigt, auch das Nationalgefühl des böhmischen Volkes entzündet, welches in Huss seinen nicht nur religiösen, sondern auch nationalen Märtyrer sah. Und wie der Tod Johann Hussens das Volk erbittert hat, so reizte Hieronymus Tod den Adel zur Rache.

Diejenige Religion, welche schon Märtyrer hat, deren Zukunft ist gesichert, denn ein jeder Tropfen Blutes des im Dienste der reinen Wahrheit unschuldig gestorbenen Märtyrers wirkt wohlthätiger, wie der Thau des Himmels.

Man hätte anfangs die erst jetzt in Bewegung geratene Reformbestrebung mit einiger Klugheit unterdrücken

können, und wenn der Erzbischof Zbinko nicht so früh gestorben wäre (1412), so wäre es vielleicht möglich gewesen, den Frieden zu erhalten. Aber das gewaltsame Auftreten verdarb alles. Der Tod der zwei Apostel schüchterte die Gläubigen nicht ein, sondern munterte sie vielmehr zur That auf. Sie waren entschlossen für den Kelch den Tod zu sterben.

Hussinetz und Ziska standen an der Spitze des Aufruhrs, und hatten die Gemüter des Volkes für sich gewonnen. Wenzel vergrösserte die Gefahr erst durch Nachsicht, später als er durch die Macht der beiden Heerführer in Schrecken gesetzt worden war, durch sein heftiges und gewaltsames Auftreten; anderseits vergrösserte Johann Dominici der Gesandte des Papstes, welcher von Prag vertrieben worden war, dadurch, dass er in Slaa den Kelch vom Alter herabwarf und einen Pfarrer und einen Weltlichen verbrennen liess, die Erbitterung der Aufrührerischen.

Die Hussiten zogen auf den Berg Hradistie, welcher seither Tábor genannt wird, und im Jahre 1419 den 30. Juli spielte sich im neustädtischen Rathause die erste Scene jener Tragödie ab, welche den Namen der Hussiten in ganz Europa unsympathisch gemacht hat und wodurch eine ganze Reihe von Räubereien und Gewalthätigkeiten durch Feuer und Schwert hervorgerufen wurden.

Bald nachher, als der Fanatismus der Hussiten zu den Waffen griff, starb Wenzel, dessen Wittwe Sophie die Macht für sich behalten wollte. In erster Reihe hatte aber dazu der König Sigismund von Ungarn das Recht. Die Böhmen erinnerten sich jedoch noch sehr gut an dessen an Johann Huss verübten Eidbruch und die Hinterlist Sigismunds und beschlossen ihn unter keinen Umständen anzuerkennen. Trotzdem erschienen, als Sigismund zu Weihnachten im Jahre 1419 nach Brünn einen Landtag berief, auf demselben auch die Böhmen, ihm zu huldigen. Wenn Sigismund damals die Gefahr nicht für so klein

gehalten hätte, sondern sie milder und vorsichtiger behandelt hätte, und um die Czechen zu gewinnen von Brünn gleich nach Prag gegangen wäre: hätte er alles noch in Ordnung bringen nnd Friede machen können. Er blieb aber fern vom Lande, sah unthätig die steigende Macht Ziska's an, und zog erst im Jahre 1420 mit einem Heere von 80000 Mann dahin. Ziska und seine Partei liessen sich zu Kuttenberg in Unterhandlungen ein, und wollten unter folgenden 4 Bedingungen den Waffenstillstand gewähren: „Frei ungehindert sollte Gottes Wort, und das hiess wohl eigentlich das ihrige, von den Priestern der Secte gepredigt; — das heilige Abendmahl unter beiden Gestalten allen Gläubigen unverweigerlich ausgespendet, — der Klerisei die Herrschaft über zeitliche Güter abgenommen; — alle Todsünde und Verbrechen gegen Gottes Gesetz sollten ohne Unterschied des Standes, durch jeden, dem es gebührte, mit schonungsloser Strenge bestraft werden" [1]).

Um diesen Preis hätte Sigismund damals noch jene ausserordentlich vielen Unannehmlichkeiten vermeiden können, welche er später sein ganzes Leben hindurch erdulden musste, und das viele Blut, welches während der ein halbes Jahrhundert dauernden Raubzüge der Hussiten floss. Der päpstliche Gesandte hatte aber zu viel Einfluss auf Sigismund, als dass er seiner nüchternen Einsicht hätte folgen können und es geschah, dass er von der Belagerung seiner eigenen Hauptstadt mit Schande zurückkehren musste.

Die hussitische Bewegung berührte unmittelbar auch Ungarn, wie es überhaupt bei seinen politischen und bürgerlichen Verhältnissen sowie der geographischen Lage dieses Landes nicht anders möglich war.

An dem oben erwähnten Kriege nahmen auch schon mehrere ungarische Truppen teil, ja im Jahre 1424 hatte Sigismund sogar unter der Führung der Pressburger Grafen

---

[1]) Dr. J. A. Fessler, Die Geschichte der Ungarn und ihren Landsassen. Leipzig 1815—1825. — IV. 420. —



der Rozgonyer — welche immer die gefährlichsten Feinde der Böhmen waren — ein ungarisches Heer gegen die Hussiten geschickt, welches die Gewalthätigen für eine Zeit auch besiegte. Im Jahre 1428 unterhandelte Prokop in Pressburg mit dem König über den Frieden, und im Jahre 1429 hielt Sigismund ebenda eine Ratsversammlung gegen die Hussiten. So hatten die Ungarn Gelegenheit genug mit den böhmischen Reformbewegungen bekannt zu werden und deren Geist sich anzueignen.

Da Böhmen mit Ungarn in Personalunion und durch einige frühere Könige in näherer Verbindung stand, berührte diese Bewegung auch dieses Land fast in erster Reihe.

Am Hofe des Königs Sigismund verkehrten auch die böhmischen Magnaten und nach der damaligen Sitte von Hof zu Hof herumschwärmende Ritter sowie auch andere Edeln mit ihrem Gefolge und sie waren hauptsächlich die Verbreiter und Fortpflanzer der damaligen Ideen.

Ausserdem wurde die Verbreitung der neuen Ideen auch jetzt so wie 100 Jahre später durch die ausländischen Studien der ungarischen Jugend sehr unterstützt. Die ungarischen Jünglinge suchten im XV. Jahrhundert ebenso gern die ausländischen Universitäten auf, wie im XVI. Jahrhundert, obwohl sie auch im Vaterlande vorzügliche und besuchte (4000—5000 Zuhörer) Universitäten hatten, und sie schlossen sich mit der in ihrer Natur liegenden Begeisterung der Sache der Aufklärung an. So hatten sie auch die Universität zu Prag aufgesucht, und brachten von dort den Ruhm, den Namen, und den Geist Hussens mit, — oft sind sie vielleicht auch seine Nachfolger geworden.

Wie auch aus unserer Geschichte hervorgeht, ist Hieronymus selbst öfters in Ungarn gewesen [1]). Es scheint, dass der Ruf des Hieronymus König Sigismund bewog

---

[1]) Szalay László: Magyarország története. I. kiadás. I—V. Lipese 1852—54. II. k. 356 lap. (Die Geschichte Ungarns. I. Aufl.).



denselben zur Abhaltung kirchlicher Ansprachen nach Ofen zu berufen. Die Predigten des vom König hereingerufenen Redners wurden indessen natürlich strenger beurteilt, und man entdeckte gar bald, dass in denselben nicht die traditionelle Scholastik der Kirche Ausdruck fand, sondern der damals schon allgemein bekannte und gehasste freie Geist Wycliffs, und so geschah es, dass Hieronymus in Ofen als „kirchlicher Revolutionär" gefangen genommen wurde. Indessen wurde er aus dieser Gefangenschaft wahrscheinlich auf die Beschwerde des Königs selbst, der ihn hereingerufen hatte, nach einigen Tagen befreit. Und nachdem er die „väterlichen Ermahnungen" des Primas Johann Kanizsay angehört hatte, konnte er in Frieden nach Hause ziehen. Aber seine Feinde setzten ihm nach und kaum hatte er die Grenze des Landes überschritten, als er in Wien schon wieder in die Gefangenschaft geriet, aber durch die Vermittelung der Prager Universität wurde er auch aus dieser bald befreit [1]). Solche Vorfälle blieben natürlich nicht ohne Wirkung und der von den Führern selbst unmittelbar auf das Land geübte Einfluss war von grosser Bedeutung für die Ausbreitung von Huss Lehren.

Ihre Verbreitung in Oberungarn wurde in hohem Masse begünstigt einerseits durch die Nachbarschaft mit Böhmen, andererseits durch die Ähnlichkeit der Sprache in beiden Landesteilen. In Oberungarn wohnen nämlich meistenteils Slaven, deren Sprache mit der böhmischen fast dieselbe ist.

Es ist unleugbar, dass der sittlich-religiöse Grund für die Reformbewegung auch dort nicht ein anderer war, als sonstwo, wo das Auftreten Hussens, oder anderer Reformatoren, wie in dem früheren so auch in den späteren Zeiten sympathisch aufgenommen wurde: nämlich die zerrütteten kirchlichen Zustände und die allgemeine Sehnsucht,

---

1) Török János: Magyarország Primása. Pest, 1859. B. I. S. 84.



dass das Christentum endlich einmal den wahren Charakter der Christus-Lehre annähme.

Ich würde aber einen der grössten Factoren übergehen, wenn ich den allgemeinen Charakter des ungarischen Volkes nicht erwähnen würde, welcher — sonst so conservativ — nicht zurückschreckt vor Neuerungen; und wenn der Ungar von der Wahrheit einer Idee überzeugt ist — sei sie auch noch so radical — ist er stets bereit ihr mit Herz und Seele zu huldigen; wenn er sich aber schon einmal für sie begeistert hat, hält er sie fest. Aus dieser, zur Aufklärung geneigten Natur des ungarischen Volkes folgte, dass es bald im ganzen Lande keinen einzigen Ort gab, wo — wie wir später sehen werden — die Bestrebungen der damaligen Zeit nicht Eingang fanden. Dieser vorwärtsstrebende Geist triumphirte nach 100 Jahren, als Ungarn in der Erneuerung des Evangeliums allen übrigen Staaten zuvorkam, als in der Mitte des XVI. Jahrhunderts 9/10 der Bevölkerung des Landes die Reformation annahm, und im „Regnum Marianum“ die römische Kirche nur drei Oberpriester hatte.

In Folge des Zusammenwirkens jener Factoren wurde Hussens Lehre allgemein bekannt, und die Hussiten hatten unter der Regierung Sigismunds schon eigene Kirchen und Priester.

Es ist bedauernswert, dass jene Bewegung, welche erst ebenso in nationaler wie in religiöser Hinsicht eine ganz berechtigte war, später ihren edeln Charakter verlor und diejenige Gestalt annahm, welche im Allgemeinen den Religions- und Bürgerkrieg charakterisirt: sie ging bis zum Äussersten. So sehen wir, dass auch in den Hussitenkriegen wie in den Kreuzzügen der Pöbel diese Rolle spielt, wodurch er die gute Sache ausserordentlich schädigt.

Die Ausgeburten des Zeitgeistes, die mittelalterlichen Abenteuerer nahmen an allen Bewegungen teil, denn sie wollten bei allen ihren Teil haben. Die Begierde nach Abenteuern und Beute lockte viele Freibeuter von ver-

schiedener Nationalität und verschiedenem Range unter die Fahne der Hussiten, einige Machthaber bestrebten sich auch das Land, welches in Aufruhr war, so gut, wie möglich, für ihre eigene Kasse auszuplündern. Wenn wir noch in Betracht ziehen, dass bei solch ungeordneten Zuständen auch zu persönlicher Rache Gelegenheit genug vorhanden ist, so werden wir uns nicht wundern, wenn die Einwohner dieses Landes, welches zu einem Jammerthal geworden war, um leben können, auch selbst die Güter ihrer in Frieden lebenden Mitbürger zu plündern und zu verwüsten anfingen.

Diese 10 Jahre hindurch fortgesetzte innere unheilvolle nnd verwüstende Kriegsführung hatte die Einwohner dieses verwilderten Landes dazu getrieben. anfangs aus Rache oder in Folge einzelner Aufhetzungen, später aus Gewohnheit in die benachbarten Länder einzufallen. Sehr richtig schreibt Fessler, dass diese Einfälle und Gewaltthätigkeiten „überall das Andenken des Mannes, den sie rächen wollten, verhasst gemacht, und die Wahrheit. für welche sie zu fechten vorgaben, geschändet hatten [1]).“

Auf die Verbreitung von Hussens Lehre haben anfangs diese Einfälle einen grossen Einfluss gehabt. In den Burgen und Städten, welche die Hussiten erobert hatten, zwangen sie die Einwohner die neue Lehre anzunehmen. Das Volk trat zu ihnen über, um nur den Bedrückungen zu entgehen. Aber nicht nur mit Schwert und Gewalt, — denn es gab auch unter ihnen religiöse, eifrige Männer —, sondern auch durch ihre Lehre und ihr Beispiel wussten sie viele Gläubige für die neue Religion zu gewinnen.

Wir wollen näher untersuchen, was für Erfolge diese doppelte Thätigkeit in Ungarn hatte.

Die Böhmen hatten bis 1428 nicht den Mut gehabt, in die Ländereien ihrer siegreichen Gegner einzufallen; seit

---

[1]) Fessler: Gesch. Ungarn. B. IV. S. 1146.



diesem Jahre aber wiederholten sich ihre Einfälle öfters. Die Ursache ist in den politischen Verhältnissen des Landes zu suchen. Sigismund war meistens ausserhalb der Grenzen des Landes beschäftigt, und an seiner Stelle regierte eine aus fünf Mitglieder bestehende Commission. Die anderen reichen Oligarchen, im Besitz einer fast königlichen Macht, wetteiferten mit einander und zersplitterten ihre Kräfte. Auch die Türken hielten das Land fortwährend in Schach. Die Herrnlosigkeit und Schutzlosigkeit, hauptsächlich aber der so leicht zu erwerbende Reichtum lockten verführerisch die böhmischen Räuber an.

Um Pfingsten des Jahres 1428 brachen sie zum erstenmale ein, nachdem sie das deutsche Heer unter der Führung des Kurfürsten Friedrich von Brandenburg besiegt hatten, und durchstreiften Mähren und Schlesien. Die zwischen Pressburg und Szakolcza liegende Gegend hatte zuerst unter ihrem Einbruch zu leiden [1]).

Im Monat Februar des nächsten Jahres hielten die Böhmen eine Versammlung zu Prag, und setzten auf derselben die Bedingungen fest, unter welchen sie Sigismund als König anerkennen wollten. Sie waren so verwegen, dass die Taboriten und Calixtiner forderten, der König solle auch Hussite werden, die Waisen verlangten sogar, dass die ganze ungarische Nation Hussens Lehre annehme. Der Landtag zu Pressburg verwarf ihr wahnsinniges Verlangen, worauf der Krieg wieder begann. Prokop überschwemmte mit seinem Heere Sachsen, Prokupck Österreich und Welko Ungarn. Es scheint, dass die in den zwei erst erwähnten Ländern Glück gehabt haben, wenigstens Windeck berichtet von ihren grausamen Plünderungen und grossen Räubereien: „In der Regel zogen diese Rotten allenthalben mit Sieg, Beute und Brandschatzung ab; über 100 Städte und Schlösser waren von ihnen verwüstet, gegen 400 Dörfer abgebrannt; der Raub

---

1) Szalay: Magy. tört. II. 373.



auf 3000 Wagen weggeführt worden" [1]). Aber in Ungarn ging es ihnen übel. Während sie nämlich in ihre Kraft zu grosses Vertrauen setzten — denn sie waren über 10 000 Mann stark und überraschten das Land unvorbereitet —, den Lauf der Wag entlang bis Tyrnau herumschwärmten und dort Johann Matis und den Woywoden Stibor, von welchen der erstere aus unbekannter Ursache mit dem Angriff zögerte, schlugen und schon eben mit reicher Beute beladen zurückkehren wollten: „sass der Adel der Trencsiner, Neutraer und Pressburger Gespanschaften auf, und jagte Prokupek mit Verlust von 2000 Mann und seines Rottenführers Walko Erlegung aus dem Lande" [2]).

Im September des folgenden Jahres — 1431 — brach Prokop mit Prokupek zusammen ins Land ein, und um an den Urhebern der vorjährigen Niederlage Rache zu nehmen, überschwemmten sie die Besitzungen der Trencsiner, Neutraer und Pressburger Adeligen mit ihren Heeren, verwüsteten ohne jede Gegenwehr das Land und wollten eben mit ungeheuerer Beute beladen abziehen, als sie plötzlich Michael Rozgonyi, während sich die Führer um die Beute stritten, bei Illava überraschte und so besiegte, dass 5000 Böhmen auf dem Schlachtfelde blieben. Die übrigen flohen nach Österreich, doch auch hier erlitt Prokop eine Niederlage und er kam nur mit einem kleinen Gefolge nach Böhmen.

Bald darauf, im Jahre 1432, wollten sie nun mit List sich des Terrains bemächtigen. Im Juni schlich sich ein Teil der Waisen als Kaufleute verkleidet nach Tyrnau ein, und spielten die Stadt dem nachkommenden Heereshaufen in die Hände [3]). Von hier unternahmen sie dann

---

[1]) Fessler: Gesch. Ung. IV. 448. Nach Windeck c. 168. — Bei Mencken: Scriptores rerum Germ. I. 1076: Windeck Historia vitae imp. Sigismundi Lips. 1728.

[2]) Fessler Gesch. Ung. IV. 448. — Windeck c. 170.

[3]) Bonfinii Rerum Hungaricarum. ed. J. Sambuci. Hanoviae 1606. Decad. III. Lib. III. pag. 400.

Raubzüge bis nach Pressburg, dessen Vorstadt sie auch in Flammen setzten. Aber besonders die sich hier ausdehnende Ebene, das so genannte Matthias-Feld (Mátyusfölde) litt viel von ihnen. Indessen der Trencsiner, Neutraer und Pressburger Adel that auch jetzt seine Pflicht: er vertrieb die Räuber aus dem Land, und als sie nach einigen Monaten nach Rache dürstend aufs neue einbrachen, schlug er sie an der Wag bis zur Vernichtung.

Aber die Böhmen gaben sich keine Ruhe. Nach einem halben Jahre brachen sie und zwar mit einem grossen Heere von 20000 Mann unter der Führung Horkas und Pfarrer Byedrzichs aufs neue ein, und verwüsteten die Zips. Sogleich nahmen sie Késmark ein, führten Propst Georg mit einer grossen Anzahl Gefangener nach Prag, wo er auch starb, während andere hervorragende Bürger sich nur durch ein hohes Lösegeld befreien konnten. Dann nahmen sie bald auch Kremnitz und einige andere unvorbereitete Städte ein.

Hiermit beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Hussiten in Ungarn. Die Böhmen hatten durch die erwähnten Eroberungen einen festen Stützpunkt für die Verbreitung ihrer Religion gewonnen. Soweit sich ihre Macht — sei es in physischer sei es in moralischer Beziehung — erstreckte, soweit reichte ihre Lehre. Sie nahmen die Kirche in Besitz, vertrieben die Geistlichen, während sie das Volk zur Annahme des neuen Glaubens zwangen. Und das Volk ging immer noch gerne in die Kirche, wenn es auch nicht mehr in der gewohnten Weise seinen Gott preisen konnte.

„Aber die Hussiten mit den Waffen in der Hand waren der magyarischen Regierung weniger gefährlich, als wenn sie statt des Schwertes mit der Bibel kamen. Ihre Lehre griff auch in Ungarn um sich, um so schneller, weil sie mit der sinkenden Kirchenzucht des magyarischen Klerus zusammentraf [1]."

---

[1]) Joh. Majláth Graf: Geschichte der Magyaren. Regensburg 1852. II. 135.



Soviel ist gewiss, dass die Böhmen schon vor ihrer Invasion durch die Missionäre in unserem Vaterland sich Anhänger zu verschaffen suchten, und zwar nicht ohne Erfolg. Die Missionäre waren teils Böhmen, teils Ungarn. Letztere wahrscheinlich solche, welche von der Prager Universität nach Hause gekommen waren.

Aber auch mit den plündernden Haufen kamen fromme, gläubige Leute herein; denn es wäre sehr traurig, wenn die Sache so stände, dass alle diejenigen, welche als Vertreter der neuen Lehre auftraten, lauter solche zügellose, plündernde, gewaltthätige Horden gewesen wären, wie sie damals über ganz Mittel-Europa Unglück brachten. Nein, es waren auch unter ihnen von wirklicher Begeisterung durchdrungene Männer, welche das geliebte Evangelium zu verkünden und dafür mit dem Leben zu zeugen sich sehnten und welche das Vorgehen der Anhänger des Princips der kämpfenden Kirche nicht billigten; welche die Zügellosigkeiten, denen sich das plünderungssüchtige Heer unter dem Vorwande der Religion hingab, bedauerten und tadelten; welche bemüht waren die Grausamkeiten der wilden Haufen zu mässigen und die durch dieselben geschlagenen Wunden zu heilen; und die sich die Erhaltung und Verkündigung des Glaubens in seiner ursprünglichen Reinheit zum Ziele wählten. Und diese waren die wahren Nachfolger Hussens. „Mit Abscheu sahen sie, wie die gottlosen Rotten mordeten und zerstörten, wo nur gebessert und erbauet werden sollte, darum blieben sie zurück, sobald diese raubend und verheerend weiter sich fortwälzten, und liessen sich häuslich nieder, wo ihnen die erwürgten, weggeführten, oder in die Flucht gejagten Einwohner Platz geräumt hatten [1]."

Diese eifrigen Hussiten waren die hauptsächlichsten Verbreiter ihres Glaubens. Natürlich übten sie die meiste Wirkung aus auf die Einwohner der nördlichen Comitate

[1]) **Fessler Gesch. Ung. IV. 1149.**

Ungarns, mit welchen sie auch sprachverwandt waren, und wie Fessler meint, machten jene schon deshalb mit ihnen bereitwillig gemeinsame Sache, um durch sie Schutz vor den Räubern zu finden.

Aber ihr Eifer begnügte sich nicht mit den Erfolgen, die er hier errungen, sondern sie drangen noch tiefer in das Innere des Landes ein, und durch kluge Benutzung der Umstände gewannen sie viele Anhänger. Die durch den Zwiespalt der Mächtigen verursachte Anarchie; das häufige lange Fernbleiben des Königs; die fortwährenden Beunruhigungen durch auswärtige Feinde; dann andererseits der Umstand, dass einzelne hohe geistliche Stellen unbesetzt oder in schwachen Händen waren; die Unwissenheit und Nachlässigkeit der niederen Geistlichen; die allgemeine Unzufriedenheit wegen der Bedrückungen und der Entartung des Klerus, überhaupt: alle diese Factoren wirkten mächtig mit zur Verbreitung der neuen Lehre. So belohnte auch in südlichen Gegenden besonders in Bácska, Syrmien und auch in den Diöcesen des Fünfkirchener und Kalocsaer Bischofs und sogar jenseits der Theiss eine reiche Ernte das eifrige Werk der Verkündiger der Reformation; und so gab es in kurzer Zeit vielleicht keinen Ort, in welchem man die Lehren Hussens nicht gekannt hätte.

Auch Siebenbürgen blieb nicht unberührt, ja es verbreitete sich hier das hussitische Glaubensbekenntnis noch früher als in Ungarn. So äussert sich wenigstens Bod: „Imo vero aderat ibidem iam pridem, dummodo ea occasione palam se in lucem dedit [1]).“ Ich nehme diese Behauptung Bod's als richtig an, obwohl ich sie aus anderen Quellen nicht erhärten kann. Doch es ist eine eigentümliche Thatsache, dass Siebenbürgen auf dem Gebiete der kirchlichen Reform dem Mutterland immer voran gegangen ist;

---

[1]) Petri Bod, Historia Hungarorum ecclesiastica. Ed. Rauwenhoff, adj. Szalay. Lugduni-Batavorum 1888. B. I. S. 135.



und auch 100 Jahre später sprach man dort zuerst die allgemeine Religionsfreiheit aus und in dieser Hinsicht ging man ganz Europa voraus. Es ist zu bedauern, dass ich in Jena, fern von meinem Vaterland, wegen Mangel an Quellen nach langem Forschen doch nicht mit Gewissheit den Zeitpunkt bestimmen kann, wo sowohl in Siebenbürgen als in Ungarn die Verbreitung des Hussitischen Glaubens begann. — Bonfinius, Thúróczy, Ranzani, Windeck u. s. w. führen keine Jahreszahl an, ja selbst auf die Charakteristik der Hussiten verwenden sie sehr wenig Worte und urteilen mit Hass, also ungerecht über sie; Quellen zweiten Ranges jedoch, wie z. B. auch Bod, kann ich nicht als ganz authentisch annehmen. Bod sagt in einem Citat aus einer gleichzeitigen Chronik: „Anno 1420 ob doctrinam quam secutus Johannes Huss Hungari in Moldaviam exulatum eunt." Und später wiederum aus der Chronik: „Anno 1420 Hungari e Transylvania in Moldaviam plurimi transmigrant simul cum Saxonibus ibi residentes". Diese Angabe scheint zu bestätigen auch der gelehrte Franz Pariz von Pápa, der so schreibt: „Cum autem anno MCCCCXX Hussi asseclae a Sigismundo Imperatore ubique proscriberentur, nec Hungaris, qui iam magno numero Doctrinam Hussi receperant et palam profitebantur, eiusdem iussu parcebatur, verum edicto Regio gravi sedibus nisi Doctrinam eiurarent ad unum omnes pulsi sunt, quorum pars per Valachiam dispersi, ibi sedes aliquot fixere, ex quibus hodieque supersunt et tunc receptam Doctrinam profitentur [1])."

Das wäre der Thatbestand hinsichtlich Siebenbürgens. Ich bin nicht in der Lage, die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Angaben mit positiven Gründen nachweisen zu können, es scheint mir aber doch, als ob dieser Zeitpunkt etwas zu früh sei. Wenn wir die Umstände der Verbreitung der evang. Reformation in Erwägung ziehen, so können

[1]) Bod, Hist. Hung. eccl. I. 135.



wir aus ihnen ersehen, dass man damals gesetzlich erst im Jahre 1523 gegen die Anhänger der Reformation aufgetreten ist. Es ist wahr, dass wir schon Ende 1518 oder Anfang 1519 in der Denkschrift des Georg Szerémi, der zuerst Hofkaplan Ludwigs des II. und später Johann Zápolyas war, lesen: „Et iterum eodem anno Lutheriana ad Hungariam descenderat per scribas seminando et per curiales, qui iam publice publicabant Budae. Palatinus tres fecit comburere. Inde Stephanus Werböczy in possessione sua octo urere preceperat, et tamen in dies melius crescebat“ — aber wir dürfen nicht vergessen, dass der Weg dieser Reformation schon vorbereitet war, und man daher diese mit voller Bereitwilligkeit annahm. In jener Zeit konnte man auch Jemanden verbrennen ohne Gesetz und königlichen Befehl. Die katholische Kirche nahm erst im Jahre 1521 Kenntnis von der Reformation, als der Graner Erzbischof-Primas Szatmári in der Kirche jeder grösseren Stadt die Schädlichkeit der lutherischen Reformation hatte verkündigen lassen; die Reichsversammlung selbst stellte sogar erst 5 Jahre nach der Reformation (1523) Gesetze gegen dieselbe auf.

Auch seit der Verbrennung Hussens waren etwa 5 Jahre verflossen, und es konnten also seine Ideen Märtyrer haben. Ja, aber auf wessen Befehl erfolgten diese Verbannungen? Die Städte hatten schon in jener Zeit das Recht, Unruhestifter aus ihrer Mitte zu verbannen, aber sie hatten nicht das Recht, Jemanden aus dem Reiche zu verbannen. Nun behauptet aber unsere Quelle, dass sie in die Moldau und Walachei verjagt wurden. Hierzu musste aber der König oder der Woywode von Siebenbürgen die Zustimmung geben. Was aber die Ausdrücke „plurimi“ und „magno numero“ anbelangt, halte ich es für das Zutreffendste, sie auf eine spätere Zeit und auf einen grösseren Zeitraum zu beziehen. Es ist möglich und höchst wahrscheinlich, dass schon im Jahre 1420 einzelne verbannt wurden, aber die Zahl derselben kann nicht gross sein.

Der von Bod citirte Pariz Pápai sagt, dass der erste Einfall der Hussiten im Jahre 1424 erfolgt sei. Das kann nach der Angabe der Geschichte nicht wahr sein, denn — wie wir schon oben gesehen haben — kann der erste Einfall in unser Gebiet frühestens — weil die meisten Quellen ihn auf 1430 setzen — 1428, also 4 Jahre später, geschehen sein. Ich glaube, dass er sich in der Frage nach dem Zeitpunkt der Verbannung der Hussiten ungefähr um eben denselben Zeitraum geirrt hat, wie hier.

Wir können keinen bestimmten Zeitpunkt dafür feststellen, wann die Verbreitung der hussitischen Lehre im Mutterlande begonnen hat. Das ist gewiss, dass es wegen der fortwährenden Verbindung und Berührung sehr früh geschehen ist. Und auch das ist gewiss, dass sie sich sehr schnell verbreitet hat, denn nicht nur durch das Wort, sondern auch mit dem Schwert haben sie ihren Glauben verbreitet. Beweis dafür ist, dass der Primas Georg Pálóczy auf die im Jahre 1431 eröffnete Baseler Synode als seinen persönlichen Vertreter den Graner Canonicus Nicolaus, im Namen der ungarischen Kirche aber den Kalocsaer Erzbischof Johann schickte „aber der Primas selbst benachrichtigte die Synode, dass weder er selbst, noch ein anderer ungarischer Kirchenfürst sich aus dem Land entfernen könne, eben um dasselbe vor den hussitischen Lehren und die Nation vor der Gefahr einer religiösen Spaltung zu bewahren [1].“ Aber alle ihre Bemühungen waren vergeblich, denn sie konnten die Ausbreitung der Ideen doch nicht verhindern. Und als die Böhmen im Jahre 1432 auch schon Besitzungen hatten, verbreitete sich ihre Lehre noch schneller. Dies bewog den im Jahre 1435 aus dem Auslande heimkehrenden König, gegen die sich riesig verbreitenden Secten auch mit Gewalt aufzutreten.

Aber Ungarn wurde nicht nur von der Lehre der

---

[1]) Török János: Magyarország Primása. I. 86.



Hussiten überschwemmt, sondern besonders in südlichen Gegenden blühten auch die manichäistische Lehre der aus Bosnien herübergekommenen Patarener — die Bod Waldenser nennt — und auch die Secte der Adamiten. An ihrer Vertilgung arbeitete in Bosnien Jakob de Montebrondino, ein Franciscaner, aus dem Orden der Minoriten; diesen rief jetzt Sigismund in Decbr. 1435 mit Genehmigung des Papstes ins Land, damit er dasselbe von den Hussiten und von allen Ketzern reinigte.

Nach Szalay [1]) rief Sigismund Jakob deshalb herein, damit er die an seinem Hof sich aufhaltenden und von Zeit zu Zeit erscheinenden Böhmen wieder bekehre. Jakob freute sich über die Berufung, nahm dieselbe auch an, und eilte an den Hof Sigismunds. Obgleich sich aber für seine Thätigkeit ein weites Feld eröffnete, konnte er hier doch zu keinem Erfolge gelangen, — er verliess daher den Hof und fing jetzt erst mit der Bekehrung des Volkes an. Unsere anderen Geschichtsschreiber [2]) erwähnen nur diesen letzteren Zweck und rühmen seine ausserordentlichen Erfolge. Fessler charakterisirt ihn und sein Werk folgendermassen: „Die Strenge und Heiligkeit seines Wandels, die ehrwürdige Form apostolischer Armut, der Reichtum evangelischer Weisheit, die Salbung und Kraft seiner Worte, die sanfte Leutseligkeit seines Betragens gab ihm unwiderstehliche Gewalt über die Verirrten; sie selbst entdeckten ihm alle ihre Schlupfwinkel, nannten ihm sämtliche Mitgenossen ihrer Verbrüderung, gestanden ihm jeden begangenen Frevel mit dem Sacramente, und offenbarten ihm sogar die bereits getroffenen Anstalten zu allgemeiner Ermordung der ihnen wiederstrebenden oder nachstellenden Praelaten und Klerisei des Colocser Gebietes. Kein Papst mit dreifacher Krone, kein Cardinal in Purpur, kein Bischof

---

[1]) Magy. tört. II. 393.

[2]) A. Bonfinius: Rer. Hung. Dec. III. Lib. III. pag. 404. — Fessler: Gesch. Ung. IV. 1150.



in goldener Inful hätte vermocht, was der armselige Barfüsser in schlechtem, aus Lumpen zusammengeflickten Rocke bewirkte; vor einem solchen Mönch und Priester hielten Ehrfurcht und Scham die Fanatiker zurück, Priester- und Mönchstand zu lästern; an seinem lebendigen Beispiele sahen sie, dass der reine Mensch auch in Eintracht und Gemeinschaft mit der römischen Kirche, so verderbt auch das von ihr ganz verschiedene Papsttum scheinen dürfte, ein echt apostolisches, gottseliges Leben führen könne, und wo es nicht geschähe, die Schuld nicht in der verfallenen Kirchenverfassung, sondern so, wie diese selbst, in der radical-verderbten Gesinnung der Kirchengenossen liege. Die meisten wurden durch ihn überzeugt, dass die römische Kirche, auch in ihrer tiefsten Erniedrigung durch die Laster ihrer Hochgeweihten, noch keine Synagoge des Satans, kein Reich des Antichristus sei; reumütig kehrten sie zurück, und wurden von ihm mit freudiger Liebe aufgenommen. Die Hartnäckigen überliess er als Volksverführer und Aufwiegler der bürgerlichen Gerechtigkeit und um ihnen oder andern ihres Geistes für die Zukunft allen Spielraum zu verschliessen, bestellte er in Städten und Dörfern bewährte Männer zu Wächtern über die Gemeinden der Gläubigen [1]).“

Szalay [2]) hebt besonders diese letztere Seite seiner Thätigkeit hervor und zeigt ihn eben darum in keinem günstigen Lichte; er nennt ihn einfach einen Inquisitor, der durch seine Grausamkeiten sogar den Zorn der Bischöfe auf sich lenkte. Jakob fing auf dem Gebiet des Kalocsaer Erzbistums seine Thätigkeit an. Der Kalocsaer Erzbischof Johann de Bondelmontibus sass lange gefangen in der Gewalt der mächtigen Grafen Cillei, weswegen auch die ohne Hirten gebliebene Herde in aussergewöhnlichem Masse von zahlreichen und mannigfaltigen Ketzereien angesteckt wurde. Jakob hatte Arbeit. Er predigte ihnen und be-

---

[1]) Fessler Gesch. Ung. IV, 1151 ff.

[2]) Szalay Magy. tört. II. 393.



mühte sich sie mit möglichst schönen Worten und gutem Beispiel auf den allein zum Heil führenden Weg zurückzubringen; aber obgleich er mit ausserordentlichem Erfolg arbeitete, musste er doch zu Gewaltmitteln greifen. Doch er schreckte auch davor nicht zurück. Am 4. December 1436 schrieb schon der Stellvertreter des Erzbischofs an Papst Eugen IV., dass man Jakob für die Erhaltung der Diöcese zu grossem Dank verpflichtet sei [1])."

Jakob ging von hier in die benachbarte Bácska und nach Syrmien, und setzte dort seine Thätigkeit fort. Walkovár scheint sein Sitz gewesen zu sein. Mit ähnlich fanatischem Eifer ging er ans Werk, welches hier mit ungleich grössern Schwierigkeiten verbunden war, da auch die Patarener schon in grosser Zahl dort waren. Aber Jakob schreckte vor nichts zurück, und gar bald krönte ein so bedeutender Erfolg seine eifrige Thätigkeit, dass nach ein paar Monaten, am 15. März 1437, der Bischof von Syrmien selber seine beendigte Arbeit dem Papst gegenüber rühmte [2]).

Von hier zog er weiter nach Slavonien. Aber der dortige Bischof verweigerte ihm seine Hülfe, erlaubte ihm sogar nicht zu bekehren, denn er sah im Auftreten des eifrigen Mönches eine Verkürzung seiner Rechte. Mit der Ausrede also, dass Jakob nicht auch für Slavonien Bevollmächtigung habe, wo übrigens weder Patarener, noch Hussiten seien, duldete er ihn nicht in seiner Diöcese. Aber der Bischof hatte nicht Recht, denn thatsächlich war auch seine Diöcese voll von Ketzern.

Der Bischof von Grosswardein, Johann Vitéz de Zredna, der später Graner Primas wurde, schreibt selbst an den Papst, was für Grausamkeiten dieser fromme Jakob den Ketzern gegenüber vollbringe; bald weist ihn Heinrich, der Bischof von Fünfkirchen aus seiner Diöcese aus

---

1) Fessler nach Katona, IV. 1152.

2) Fessler nach Koller, IV. 1152.



und spricht den Kirchenbann über den gewaltthätigen Bruder aus; aber durch den Brief des Königs und die Bevollmächtigung des Papstes ist er gezwungen ihm Spielraum zu gewähren [1]).

Es scheinen sich viele Klagen gegen Jakob erhoben zu haben, und man scheint ihn an vielen Orten in seiner Thätigkeit gehindert zu haben. Darauf weist die Thatsache hin, dass am 29. Mai 1439 auch König Albrecht im Interesse Jakobs einen offenen Brief schrieb, in welchem er die Bischöfe oder deren Vertreter, alle Richter und Beamte des Reiches anwies, sie sollten Jakob in allem Hülfe leisten, ihn in seiner heiligen Arbeit nicht zu hindern wagen, wenn aber Jemand eine Klage gegen ihn habe, dieselbe direct an den König richten, wo sie Gerechtigkeit finden würden [2]).

Jakob musste mit solchen Hindernissen kämpfen, weil die Hussiten auch unter Geistlichen und weltlichen Männern zahlreiche mächtige Protectoren hatten, und das Mitleid des Volkes aus vielen Ursachen sich ihnen zuneigte. Jene sittliche Verdorbenheit, welche vor der Reformation den Klerus charakterisirte, war naturgemäss zu einer allgemeinen Krankheit geworden, welche in hohem Grade dadurch ermässigt wurde, dass die Hussiten ihren Geistlichen die Ehe gestatteten. Auch unter den Priestern und Mönchen schlossen sich viele ebenso wie 100 Jahre später nur aus diesen Gründen der neuen Richtung an, denn das Herz ist auch zwischen den Mauern des Klosters eine grosse Macht. Der Klerus trieb gleichsam nur handwerkmässig sein Amt, er war zu einer kirchlichen Maschine geworden, und beschäftigte sich mit der Kirche meistens nicht um ihrer selbst, sondern nur um der in ihr gesammelten Opfer und Peterspfennige willen; er war nicht ein Hirt, sondern

---

[1]) Szalay Magy. Tört. II. 394.
[2]) Fessler Gesch. Ung. IV. 1153.



ein Tyrann und Bedrücker des Volkes. Diese Habsucht hatte allgemeine Unzufriedenheit, ja sogar Ekel erzeugt und als nun die neue Lehre die Einfachheit verkündigend verlangte, dass dem Klerus das reiche Einkommen entzogen werde, schlossen sich viele, angetrieben teils durch die drückenden Lasten, teils durch die Begierde nach den Gütern der Kirche den Hussiten an, und nahmen Stellung gegen die alte Kirche. Diese und viele andere Umstände bewirkten, dass auch solche, welche treu zur alten Kirche hielten, Jakobs Arbeit erschwerten, und wahrscheinlich liessen auch einige Bischöfe ihn deshalb nicht in ihre Diöcesen, weil sie im Geheimen die reformatorische Bewegung billigten.

Einen derartigen Fall erzählt Fessler nach Katona. „Bruder Jakob hatte den Kamenitzer Pfarrer Valentin als hartnäckigen Anhänger und Verbreiter derselben erkannt, mit dem Kirchenbann belegt und dem erzbischöflichen Vicar zu gerichtlichem Verfahren überliefert. Da erbrachen des Pfarrers Freunde sein Gefängnis und führten ihn vor den Erzbischof Johannes de Bondelmontibus. Drei Zeugen, verdächtigen Glaubens, leisteten Bürgschaft für seine Rechtgläubigkeit; dies war dem liberal gesinnten Erzbischofe genug, um den Beklagten loszusprechen und seine Unschuld als erwiesen durch die ganze Colocser Diöcese verkündigen zu lassen. Bruder Jakob ging nach Ofen, legte dem Könige Albrecht die Acten des Processes vor, und der Erzbischof musste sich von seinem weltlichen Oberherrn urkundlich belehren lassen, wie schlecht es sich gezieme, anerkannte Irrlehrer zu beschirmen, und in Sachen des Glaubens so leichtsinnig zu verfahren. Der König sprach seine, durch Acten und Handlungen begründete Überzeugung von des Bruders Jakob durchaus rechtmässigem Vorschreiten auf das bestimmteste aus, darum sollte der Erzbischof sich nimmermehr unterfangen, zu öffentlichem Ärgernisse, den Pfarrer Valentin, oder irgend jemanden, welchen der rechtschaffene und verdienstvolle Bruder in Ketzerei befangen erkannt und verurteilet

habe, auf leichtsinnige Zeugnisse ohne gründliche Beweise, für unschuldig und rechtgläubig zu erklären [1]."

Jakob verstieg sich nach solchen Vorfällen in seinem Eifer zu solchem Übermass, dass er die wahre Form der Religion der Liebe, welche er schon durch solch herrliche Thaten bewiesen hatte, nicht nur in den südlichen Teilen des Landes wiederherstellen wollte, sondern auch nach Siebenbürgen überging; aber hier machten die Walachen, welche durch den Klerus und die strenge Eintreibung der zur Vernichtung der Hussiten ausgeschriebenen Steuer sowie so schon schwer litten, einen Aufstand, und Ladislaus von Csáki der Woywode von Siebenbürgen musste mit den Waffen die Ordnung wiederherstellen.

Jakob war mit solch erstaunlichem Erfolg thätig, dass er nach dem Breviarium Franciscanorum mit Einschluss der Patarener der südlichen Teile und der noch nicht getauften Heiden innerhalb 5 Jahren „bis centena Infidelium millia baptismi lavacro tinxisse, et in Hungaria brevi tempore quinquaginta haereticorum millia ad Ecclesiae sinum reduxisse fertur [2]."

Aber wenn auch im Unterland und in Siebenbürgen die Hussiten abnahmen, vermehrten sie sich um so mehr im Oberland, wovon die Ursache wieder in den politischen Verhältnissen und den Bestrebungen einzelner Glieder der königlichen Familie zu suchen ist. Nach Sigismunds Tod gebrauchte Barbara, nach dem Tode Albrechts aber Elisabeth die Böhmen als Werkzeug, um durch sie zum Throne zu gelangen, und so gewannen diese grossen Einfluss im Lande. Wir stehen also in den Jahren 1439—1453 einer neuen Periode in der Ausbreitung der hussitischen Religion gegenüber, in welcher Zeit die Böhmen im Besitz eines mächtigen Gebietes ihre Religion im Lande ausbreiten konnten.

---

[1]) Fessler Gesch. Ung. IV. 1155.

[2]) Fessler Gesch. Ung. IV. 1162. Anm. unter c.



Als nach Albrechts Tode die ungarischen Gesandten nach Polen aufbrachen, um an die Stelle des ohne männlichen Erben gestorbenen Königs Wladislaw zu berufen: wandte sich Elisabeth, welche den König von Ungarn unter dem Herzen trug, auf Cilleis Rat an Johann und Georg Giskra und rief sie in das Land, damit sie ihre Besitzungen, welche in den nördlichen Comitaten lagen, in ihren Schutz nähmen. Später, nach der Geburt und Krönung des kleinen Ladislaus, ernannte sie den Johann Giskra zum Statthalter von Oberungarn. Jeder Historiker spricht mit grosser Anerkennung von den Fähigkeiten dieses Mannes. Ich citire nur den einen Callimachus: „acerrimi vir ingenii, ducumque illius temporis, militaribus artibus et robore virium, facile princeps, raptor largitor et ut bello optimus, ita in pace haud aspernandus [1]). Dieser mit so grossen Fähigkeiten angestattete Mann gebrauchte später seine Waffen und seine Macht nicht zur Verteidigung der heiligen Sache, sondern blos zum Plündern und Rauben, und fing offen mit der Regierung Händel an, auch sogar dann noch, als schon Hunyadi die Regierung übernommen hatte. Später ging nicht nur das ganze Vermögen der Königin für die Bezahlung des zur Hülfe hereingerufenen Giskra darauf, sondern sie musste sogar die in ihrem Besitz sich befindliche Krone bei Friedrich von Österreich versetzen, welche später König Mathias nur mit grosser Mühe zurück erwarb.

Von der Thätigkeit Giskras giebt uns ein trauriges Bild sein Zeitgenosse Thúróczy: Iste Johannes Iskra,

[1]) De rebus Uladislai. Lib. II. Siehe Thúróczy Cronica Hungarorum c. XXXIV. Diese Chronica wurde im Jahre 1488 beim Andreas Hess in der Buchdruckerei des Ladislaus Geréb, Probst von Ofen und Vicekanzler von Ungarn gedruckt. Beide in Scriptores rerum Hungaricarum veteres ac gemini cura ac Stud. J. G. Schwandtneri, cum praes. Matth. Belii Tom. I—III. Viennae 1746–48. — Aeneas Sylvius: Historia Bohemica Hanov. 1602. c. LVIII. — A. Bonfinius: Rerum Hung. D. III. L. IV. pag. 426.



cum barones in se ipsos alternatim saevire vidit; mox praedabundus, omnem terram Matthiae, et provincias comitatusve, Cassoviensi civitati vicinas et paene totam partem regni Hungariae superiorem praedabundus invasit. Nocebat, quibus poterat, cunctis; his quoque maxime, quos ad reginam et eius filium sinistro sciebat esse corde. Conducto igitur extraneo milite multo, in forti manu, palam gradiens, agrum lustrabat Hungaricum, castra metabaturque ac omnia sibi occurentia, gravi rerum direptione incendioque vastabat. Hinc et Pancratius, Lyptoviensis comitatus incola. homo plus quam extraneus hostis atrox, ac Petrus Komorovszky, nec non Axamith, Thalafuz, Rybald, Kerczky, Uryk et Zlowachko, aliique nonnulli Bohemi, Poloni et Sclavi, quos praeda delectabat; aggregario milite muniti, omnem vim ipsorum regni in praedationem converterunt, paratisque multis munitionibus et castris ligneis, cunctae ipsis vicinae regionis parti terrori erant. Quapropter res, intestinis quae nequibant consumi guerris; has peregrina manus, multa cum rapacitate diripiebat. Popularis conditio gravi premebatur censu; nec eidem crebra homagiorum solutio pacem redimebat: sed sola capitum pro tutela, deserti, antra cacteraque nemorum latibula inhabitare cogebatur. Ardebant civitates et villae, vicibus iteratis succensae, altumque eructantes fumum, vicinum aerem confundebant. Saevi cunctam per Hungariam ferreae aetatis anni volvebantur; ac steriles agros dominorum servorumque cruentabat caedes. Innocentes quot personae fuderunt cruorem animumve simul? Quot destitutae suis fuere rebus? quot mulieres suis fuerunt viduatae maritis? quot puellae virginali florentes decore, suis invitae cadentibus fuerunt spolitae liliis, temporibus in praedictis: cum solum personas, rebus nudatas omnibus, futura ad tempora, tanto in discrimine unicuique praeservare sufficiebat [1])?"

---

[1]) Thúróczy Chron. Hung. c. XXXIV. Siehe Bonfinii Rer. Hung. D. III. L. IV. p. 426 ff.



Unter solchen Umständen war es nur natürlich, dass fast immer ein Heer gegen Giskra auf den Beinen sein musste. Wie sehr dieser im Bezitz einer solchen Macht auf sein Glück vertraute, zeigt sein unverschämtes Auftreten gegenüber dem in Ofen anf einen Landtag zur Beratung eines Feldzuges gegen die Türken versammelten Adel (im April 1444); er reizte denselben nämlich so sehr, dass er nur unter dem Schutze des Königs und verkleidet in der Nacht gerettet werden konnte, während sein Genosse Szentmiklóssy gefangen wurde.

Giskra hatte bisher darum seine Gewaltthätigkeiten verübt, sich selbst zu einem der Oberstatthalter gemacht, und auf den Besitzungen der Königin die Einkünfte erhoben, weil er die Interessen des ebenfalls gekrönten Ladislaus zu verteidigen wünschte; nun hörte dieser Grund auf im Jahre 1445, als Wladislaw in der unglücklichen Schlacht bei Wárna fiel, und der kleine Ladislaus auf dem Thron folgte. Aber Giskra hatte dies gewaltthätige, angenehme Leben, welches den geldgierigen Räuber mit Freuden und Reichtümern lockte, schon zu sehr lieb gewonnen, als dass er Lust gehabt hätte seine Burgen zu verlassen. Der Landtag 1446 sprach es ausdrücklich aus, dass ausser Johann von Hunyadi kein anderer im Lande das Amt eines Oberstatthalters verwalten könne, und die Bestrafung der Räuber und anderen Unruhstifter wurde dem Gubernator übertragen [1]). Aber Giskra blieb darum doch in einer glänzenden Amtsstellung; nämlich als Obergespan des Sároser Comitates. Aber dieses Amt war ihm zu wenig; er überschwemmte daher in seinem Grimm mit seinen Heeren nicht nur das ganze Oberland, sondern zog auch den Lauf der Theiss hinunter und verstärkte sich mächtig mit neuen Heeren aus Böhmen. Trotz der vielen

---

[1]) Gróf Teleki József: A Hunyadiak kora Magyarországon. 1—5 kötet. Pest. 1850—1856. (Josef Graf von Teleki: Das Zeitalter der Hunyadier in Ungarn.) B. II. S. 40 ff.



äusseren und inneren Kriege zauderte der grosse Hunyadi nicht lange, er führte gleichzeitig Heere gegen alle Feinde, und diese einzigartige Gestalt der Weltgeschichte brachte die Verhältnisse des Landes wieder in solche Ordnung, dass der junge König, als er den Thron besteigen konnte, auch ruhig sein Haupt niederlegen konnte.

Gegen Giskra musste der Gubernator zahlreiche grosse Heere führen, und er zwang ihn zuerst 1451 in Rimaszombat zum Frieden. Nach den Bestimmungen desselben behielt Giskra Kassau, Leutschau, Eperjes, Bartfeld, Kremnitz, Schemnitz und Neusohl, übergab aber die anderen Städte gegen grosses Lösegeld dem Gubernator, dessen verwittwete Schwester er zur Frau nahm[1]). Durch diese Familienverbindung suchte Hunyadi einerseits Giskra enger an sich zu fesseln, anderseits suchte er sich einen Bundesgenossen gegen seine grimmigen Feinde. Aber trotz des Friedenschlusses hörte Giskra nicht auf Unruhen anzustiften und er nahm auch die Schwester Hunyadis nicht zur Ehe, darum bekam er auch das Lösegeld nicht, sondern an Stelle dessen führte Hunyadi ein Heer gegen ihn. Im Juni 1451 brach er gegen ihn auf, aber in Folge schimpflichen Verrats siegte Giskra, weil einige bestochene Heeresteile ohne Kampf über Hals und Kopf aus der Schlacht davon liefen, und dieselbe dadurch in grosse Verwirrung brachten; dieses nützte Giskra geschickt aus, und sprengte Hunyadis Scharen auseinander. Hunyadi aber liess ihn nicht zu Ruhe kommen; sofort holte er aus dem Unterland seine Kerntruppen von erprobter Treue, besiegte Giskra, nahm einen grossen Teil seiner Besitzungen ein und zwang ihn zum Frieden.

Im Jahre 1453 nahm Ladislaus selbst den Thron ein, worauf Giskra, nachdem er das Lösegeld erhoben hatte, das Land verliess und seine Burgen räumte. Die leeren Burgen nahm dann der Räuberhauptmann Axamith, der

---

[1]) Teleki, Hunyaniak kora II. 152.

noch im Lande bleiben wollte, in Besitz, und setzte seine Räubereien fort. Der König schickte Hunyadis älteren Sohn Ladislaus gegen ihn, aber um ihn vollständig zu unterwerfen, musste er ihn schliesslich in seine Dienste nehmen.

Da einen grossen Teil des Landes die Böhmen innehatten, so erfreute sich während all dieser Kriege natürlich auch die Religion der Hussiten einer grossen Verbreitung, und es gab im Oberland kaum eine Stadt, wo sie nicht regelmässigen Gottesdienst gehalten hätten. Von ihrer grossen Verbreitung zeugt auch der Brief des ungarischen Adels, welcher am 24. Juni 1449 an den päpstlichen Gesandten Nicolaus geschrieben wurde. In demselben klagen sie: „wisse übrigens, dass im Oberland die böhmischen Räuber Unruhen erregt haben, welche neben anderem, was schwer zu ertragen ist, die hussitische Ketzerei mithereingebracht haben und auch jetzt verbreiten, so dass sie im Sároser und Zipser Comitat die meisten Parochien erlangt haben, und in denselben jetzt thatsächlich das Abendmahl unter zweierlei Gestalt feiern; gegen diese führen wir so oft, wie es nur möglich ist, unsere Heere [1]).“

Grossen Einfluss auf diese weite Verbreitung übte auch der Umstand aus, dass, wie wir bei Thúróczy lesen (c. XLIX) in dieser Zeit aus Böhmen Haufen von Leuten hereinkamen, welche einen Art Orden bildeten und sich in ihrer Sprache „Bratrik“ d. h. „Brüder“ nannten. Es waren dies diejenigen, welche im Jahre 1453 mit Podjebrads Erlaubnis unter der Führung Georgs eines Neffen von Rokyczana sich von den übrigen trennten und auf das verlassene Gebiet von Litiz und Kunewald an der mährisch-schlesischen Grenze zogen, wo sie den Pfarrer von Zamberg Michael Bradatsch, den später der letzte Bischof der österreichischen Waldenser Stephan zum

[1]) Johannes de Zredna, Epistolae XLIV. bei Schwandtner T. II. p. 63.



Bischof weihte, zum Lehrer wählten, den Gottesdienst vereinfachten, ihre Sitten milderten, mit einem Wort in Frömmigkeit und Sanftmut sich der apostolischen Zeit zu nähern suchten. Sie nannten sich „Brüder von dem Gesetze Christi", oder „Fratres Unitatis". Diese waren jene Unglücklichen, welche Podjebrad, um sich vor dem Papst und dem König von Ungarn zu rechtfertigen, unter den Namen von Piccarden und Begharden verfolgte und welche von ihren eigenen Glaubensgenossen mehr erduldeten, als von ihren röm. kath. Gegnern. Und nachher mussten sie in Wäldern und Ruinen sich verbergen, was sie natürlicherweise zu Fanatikern machte. Sie wanderten auch nach Ungarn ein, aber im Geheimen und störten dort nicht, wie Thúróczy sagt, durch Gewaltthätigkeiten den allgemeinen Frieden, sondern entwickelten eine in der That segensreiche Thätigkeit [1]).

In dieser Zeit war auf unseren Landtagen ebenso, wie auch früher nicht die Rede von den Hussiten als Secte, sondern nur von der Verfolgung der Böhmen oder Hussiten als Räuber. Man hasste sie nicht ihrer Religion, sondern ihrer unmenschlichen Ausartung wegen.

Unterdessen trat wieder ein so begeisterter und gelehrter Franciskaner auf, wie früher Jakob einer gewesen war. Es war Johannes de Kapistrano, jener heldenhafte Mönch, der dem alten Feldherrn Hunyadi seine letzte Schlacht bei Belgrad gewinnen half. Der Papst schickte ihn im Jahre 1450 zur Bekehrung der Ketzer aus, und er bereiste zu diesem Zweck Deutschland, Böhmen, Polen und Ungarn. Er bekehrte nicht mit Gewalt, sondern allein durch Predigen. Er besass eine gewaltige Redegabe. Er sprach immer lateinisch und wenigstens zwei Stunden lang. Man schrieb ihm auch Wunderheilungen zu, wodurch sich ein ganzer Nimbus um ihn verbreitete und dieser erleichterte ihm srine Thätigkeit in hohem Maase. Fessler

---

[1]) Fessler, Gesch. Ung. V, 598 ff.

sagt in einer Anmerkung ohne Angabe der Quelle: „am 11. Juni zog er in Wiener-Neustadt ein, am 12. predigte er zum erstenmale. Geheilt von ihm wurden 7 Blinde, 18 Taube, 14 Sieche, 6 Gichtbrüchige und 1 an Blutsturz Leidender. Am 23. Juni verliess er Neustadt[1].“ Natürlich nahm man ihn überall mit Freuden auf und seine mit solch starken Argumenten gestützten Predigten hatten erstaunlichen Erfolg. Im Jahre 1455 riefen ihn selbst Johann Hunyadi, der Graner Primas Dienes von Széch, bald Andreas, Bischof von Fünfkirchen, und der Erzbischof von Erlau ins Land. Der Erzbischof von Kalocsa Raphael Herczy sammelte eine so grosse Volksschaar um sich, dass schon der Hunger zu drohen anfing, als der heilige Mann ankam, und das auch nach geistiger Speise verlangende Volk befriedigte. Anderwärts schickten die Besatzungen der Städte und Burgen Boten zu ihm, um ihn zu sich zu ziehen[2]. Auch seinem Gebet schrieb man ausserordentlich grosse Macht zu und auch nach seinem Tode gingen Legenden über ihn um. Seine Wirksamkeit war überall ausserordentlich gross, aber in unserem Vaterland konnte er sich während seines zweijährigen Aufenthaltes gar nicht immer so mit der Bekehrung beschäftigen, wie Jakob, denn bald nahm die Sammlung eines Kreuzheeres gegen die Türken den eifrigen Mönch in Anspruch.

Nach dem Tode Johann Hunyadis (11. Aug. 1456), welchem bald darauf auch der des Königs Ladislaus folgte, begann der dritte und letzte Abschnitt des Hussitenkrieges. Wir haben gesehen, dass Giskra, nachdem er befriedigt worden war, sich ganz aus dem Land zurückgezogen hatte, und nur im Jahre 1456 finden wir ihn wieder in Ungarn, wohin ihn der ränkevolle Cillei gerufen hatte, um mit seiner Hilfe die dem Hause Hunyadis treu Gebliebenen lähmen zu

---

[1]) Fessler Gesch. Ung. IV. 1192. unter a.

[2]) Teleki: Hunyadiak kora II. 374 f. Anmerk. — Bonfinii Rer. Hung. D. III. L. VII. p. 350. — Fessler Gesch. Ung. IV. 1192 ff.



können. Giskra erlangte gar bald wieder grossen Einfluss und grosse Macht. Mit König Ladislaus lebte er in gutem Verhältnis, was auch dadurch bewiesen wird, dass er sich ständig am Hof aufhielt, und dass er, als der König den Sohn des grossen Helden, Ladislaus Hunyadi, in hinterlistiger Weise seinem Eidschwur entgegen ermorden liess, auch unter jenen schmeichlerischen Höflingen war, welche an der Gefangennahme des jungen Herzogs teilnahmen [1]. Der König vertraute so sehr auf ihn, dass er ihm die Ausrottung der im Oberland noch immer Unruhen anstiftenden Räuber übertrug [2] und dann, als er nach dem erwähnten Morde sich nicht mehr sicher fühlte, daher das Land verliess und zuerst nach Wien, dann nach Prag floh, wo er auch starb, ihn zum Statthalter des Oberlandes und zum Oberanführer seiner Truppen machte [3].

Als die ungarischen Stände im Januar 1458 Matthias, den Sohn Hunyadis zum König gewählt hatten, wollte Giskra im Besitz seiner grossen Macht dem jungen König nicht huldigen, obgleich er auf Antrieb Podjebrads ihm in Sztraznicz Treue geschworen hatte; er ging also, da er sich um einen Eidschwur gar nichts kümmerte, noch in demselben Jahr nach Polen, und bot Kasimir seine Dienste gegen Matthias an. Als er diesen aber sehr lau fand, bot er sich und sein Heer Friedrich von Österreich an. Wahrlich nur der Sohn eines Vaters, wie Johannes Hunyadi, war fähig trotz seiner 18 Jahre sich auf einem Thron zu erhalten, unter welchem ein Vulkan kochte. Innere Kriege, die Unruhen der Grossen, die Anschläge der benachbarten Thronbewerber, die Drohungen der Türken, die Unruhen der Walachen, Raczen, Serben, Böhmen: dies alles bedrohte den Thron des jungen Königs, aber im Vertrauen auf die Liebe seines Volkes und die Dankbarkeit

---

[1] Teleki: Hunyadiak kora. II. 461 und 505 - 506.
[2] Teleki: Hunyadiak kora. II. 480.
[3] Teleki: Hunyadiak kora. II. 536.



für die Verdienste seines Vaters, und keinem Rat der Hofleute, sondern allein seinem eigenen Herzen und Verstand Gehör gebend, ordnete er mit bewundernswerter Geschicklichkeit die Angelegenheiten seines Landes und machte sich und sein Volk gross. Vor der Grösse dieser Fähigkeiten und dieses Seelenadels beugte sich schliesslich auch Giskra, und versprach im Jahre 1462 in einem Schreiben Matthias Treue, und der edelherzige König nahm gern und bereitwillig diesen Feind, der noch schädlicher war, als die Türken, in Gnaden an und sein Heer in seine Dienste. Giskra blieb nacher auch treu bis zu seinem Tode und hiermit hatte der 22jährige innere böhmische Krieg sein Ende erreicht. Aber die Räuber gänzlich auszurotten gelang erst im Jahre 1474, als Matthias auch ganz Mähren und Schlesien reinigte und damit den ein halbes Jahrhundert dauernden Raubzügen ein Ende machte [1]).

Die alten räuberischen Hussiten, welche so entartet waren, konnten sich nicht gerade der Reinheit ihres sittlich-religiösen Lebens rühmen, uud gewährten kein sympathisches Bild. Ihre Priester waren — wenn sie solche überhaupt hatten — unwissend und verroht, und konnten durch ihr Beispiel nicht auf das Volk einwirken. Übrigens waren auch ihre Gemeinden — wenn überhaupt bei ihnen davon die Rede sein kann — nicht geordnete und sie boten ein ähnliches Bild, wie jetzt die Anabaptisten, bei denen Mietlinge mit grosser Naseweisheit die heiligen Schriften erklären.

Zur Abhaltung öffentlichen Gottesdienstes waren sie natürlich nicht berechtigt, denn solche konnte selbstverständlich der Klerus und die von ihm beeinflusste Obrigkeit nicht dulden, sie konnten sich höchstens dort an die Öffentlichkeit wagen, wo, wie in den oberen Comitaten der Klerus keinen Einfluss erlangen konnte, oder wo andere Factoren,

---

[1]) Thúróczy: Chron. Hung. IV. c. XXXIV. LXV. — Bonfinii Rer. Hung. D. III. L. X. — Teleki: Hunyadiak hora III. 259.



wie z. B. die mangelhafte Überwachung der Kirche und die Parteinahme einzelner Grossen, mitwirkten. Kirchen hatten sie, mit Ausnahme der oberen Gegenden nicht, und so hielten sie ihre Gottesdienste in Höhlen, in Waldthälern und -Winkeln, in Burgruinen und unterirdischen Kellern und in vorsteckten Winkeln verlassener Burgen, heimlich und meistens Nachts. Bei diesen Zusammenkünften erschienen die Männer regelmässig bewaffnet, was in jener Zeit ratsam, ja sogar notwendig war. Von diesen Gottesdiensten sagt Fessler, der seine hierauf bezüglichen Angaben gewöhnlich aus den Werken Katonas und Kollers, welche ich nicht bekommen konnte, schöpft: „dahin brachten die Priester den geheiligten Wein in ledernen, inwendig bepichten Schläuchen, nannten ihn den Kelch des Herrn zur Vergebung der Sünden, tranken selbst davon in Übermass, und berauschten damit die versammelte Schwärmergemeinde beiderlei Geschlechtes. Vieles davon wurde im Taumel der Trunkenheit auf die Erde verschüttet und mit Füssen getreten. Anstatt begangene Sünden zu bereuen und zu büssen, wurden im Taumel des Rausches neue Ausschweifungen begangen, wozu die willkürliche, mit gleicher Frechheit von dem Evangelium und von Meister Huss abweichende Lehre der unberufenen Sectenboten die im nüchternen Zustande unterdrückte Verderbtheit aufmunterte [1]."

Aber wir können und dürfen nicht von allen Hussiten so urteilen; denn wenn auch das halbwilde kriegerische Volk solche Roheiten beging, so ist es umso angenehmer für das Auge, auf den wahrhaft erhebenden religiösen Gestalten der böhmischen Brüder und auf dem edeln Bilde zu ruhen, welches ihre Betrachtung gewährt.

Wir haben gesehen, dass diese in Mähren uud Schlesien bis zu Podjebrads und Rokyczanas Tode, also ungefähr bis 1471, grausamen Verfolgungen ausgesetzt waren. Nach Wenzels Tode liess sich sogar der aufgeklärte Matthias

---

[1]) Fessler Gesch. Ung. IV. 1150.



durch das Drängen des Klerus verleiten und gab 1481 den Befehl, man solle die böhmischen Brüder aus Mähren austreiben. Er erlaubte ihnen, über Ungarn und Siebenbürgen nach der Moldau auszuwandern. Während dieses Durchzuges liessen sich natürlich viele in Ungarn nieder und zwar nicht nur in den von Hussiten bewohnten oberen Gegenden, sondern sogar in der Umgebung der Hauptstadt, wo sie unter den Namen Begharden bekannt waren [1]).

Diese Brüder erwarben sich überall allgemeine Achtung. Ebenso wie die hussitischen Räuber verhasst waren, so waren diese wahren Nachfolger von Huss ehrwürdig. Durch ihr ganzes Leben wollten sie das wahre christliche Leben verwirklichen. Sie waren hilfreich, rechtschaffen, sanft, arbeitsam, nüchtern, mieden die Sünde, liebten ihre Nebenmenschen, dienten denselben treu und unterstützten sie bereitwillig. Auch in ihrem Gottesdienst waren sie fromm und religiös und waren überhaupt in ihrem privaten wie auch im öffentlichen Leben sympathische Gestalten.

Dieser sittlich-religiösen Vornehmheit ist es zuzuschreiben, dass der im Jahre 1486 von Matthias zum Stellvertreter des Olmützer Bischofs ernannte Johann Pruis, der die Hussiten hasste, den Brüdern gegenüber Mitleid und Achtung fühlte, sie nicht zu verfolgen oder in ihrem Glauben zu stören erlaubte und ihnen sogar in seinem Gebiet freie Religionsübung gestattete. Wegen dieser Nachsichtigkeit wurde er auch bei Papst Innocenz VIII. als heimlicher Ketzer angeklagt und musste sich vor einer Untersuchungscommission rechtfertigen [2]). Auch andere mächtige Herren, besonders weltliche verfuhren sehr gnädig mit den Brüdern und duldeten nicht, dass auf ihren Besitzungen das treffliche, fleissige, rechtschaffene Volk durch die röm. kath. Geistlichkeit beunruhigt wurde.

---

1) Bod: Hist. Hung. eccl. I. 137. — Fessler: Gesch. Ung. V. 602 unter a.

2) Fessler Gesch. Ung. V. 603.



Und obgleich der König selbst den räuberischen Schaaren der Hussiten feindlich gesinnt war, verfolgte er doch niemals Jemand seines Glaubens wegen. Auch als er das erwähnte mährische Edict erlassen hatte, zog er es zurück, als er die Grundlosigkeit der Anklagen und die Unschuld der Angeklagten kennen gelernt hatte. „Nam gravissime apud eum de horrendis sceleribus in eos confictis accusatos e Moravia proscripsit, melius tamen informatus eos revocavit. Coccejus de his: Ergo ii fratres, quum varie jactati essent, tamen invenerunt hinc inde receptaculum. Matthias Hunniades Corvinus Rex Hungariae Podjebradici σύγχρονος Moravia ejecit, mox cognita illorum innocentia sedes iis attribuit [1]."

Wahrscheinlich hat dieses mährische Edict den Jesuiten Veranlassung und Gelegenheit gegeben, von König Mathias, welcher den Beinamen des „Gerechten" verdient hatte, solche Daten aufzuzeichnen, welche seinem ganzen Charakter widerstreiten. So citirt nämlich Bod aus der Dissertation des Jesuiten Szentiványi: „Hussitas anno 1480 Hungariam ingressos a Matthia Rege extra Budae vicos, vivos una cum liberis et uxoribus sepultos ob hanc causam, quod contrariam fidei illi quam Hungari sub Stephano susceperant predicarent." „Commentum est jesuiticum" bemerkt dazu Bod [2]. — „Solche Unmenschlichkeit kann diesem Könige nur derjenige andichten oder von ihm glauben, welcher selber Fähigkeit und Lust hat, in gottloser Wut sie zu begehen" — sagt dazu Fessler [3].

Matthias Charakter war ganz anders! Als Pius II. um das Jahr 1465 Gabriel Rangonius ins Land geschickt hatte, damit er da dieselbe Rolle spiele wie früher Bruder Jakob, liess Mathias ihn seine Thätigkeit nicht ausüben, er machte ihn vielmehr zum Bischof von Erlau,

[1]) Bod: Hist. Hung. eccl. I. 136 f.
[2]) Bod: Hist. Hung. eccl. I. 136.
[3]) Fessler: Gesch. Ung. V. 603 unter a.



aber „Hussitas inquietare, ubi per clementiam Regis licuit, non intermisit [1]).“

Nur unter der Suprematie eines so hochherzigen Königs konnte der böhmische König Wladislaw im Jahre 1485 das Gesetz erlassen, welches sagt: „Licere cuilibet et ordinibus suam fidem et usurpationem sacramentorum sequi secundum conscientiae cuiuslibet iudicium“ [2]); und nur ein so freisinniger und aufgeklärter Herrscher konnte das thun, dass er die Missionare der Fratres Unitatis, welche sie um ihren Glauben zu verbreiten ins Ausland und sogar in fremde Erdteile schickten, mit Geld und Pass versah; und nur ein König Matthias konnte das thun, dass er um die mährische Verfolgung wieder gut zu machen, im Jahre 1488 ihnen dort eine Druckerei schenkte, damit sie dadurch ihre Bibel, Gesangbücher und andere heilige Bücher und Erbauungsschriften leichter untereinander verbreiten könnten. Es ist natürlich, dass zahlreiche von ihnen auch nach Ungarn kamen, und dort jenen frommen Geist heimisch machten, welcher das Treibhaus der Reformation wurde. — Über einen solchen König sucht vergeblich die jesuitische Schlauheit Lügen zu verbreiten, denn solche Behauptungen tragen ihre Wiederlegung in sich selbst.

Und überhaupt ist die Natur des ungarischen Volkes nie zur Verfolgung geneigt gewesen. Denn jene Verfolgungen, jene furchtbaren Leiden, welche unser Teil waren, und welche uns den Namen „Märtyrer-Kirche“ erworben haben, sind nicht dem Volk zuzuschreiben, sondern allein dem Umstande, dass der Klerus die Regierung des herrscherlosen Landes in die Hände bekam und die Schreckenszeit der Inquisition auch in jenem Lande erneuern konnte, welches seit den Tausend Jahren seines Bestehens immer einer der treuesten Bannerträger der persönlichen und socialen Freiheit war.

---

[1]) Bod: Hist. Hung. eccl. I. 137.

[2]) Bod: Hist. Hung. eccl. I. 137.



Schon der schwache Wladislaw II. war nicht mehr stark genug, um seinem grossen Vorgänger nachzufolgen, den Intentionen der römischen Kirche entgegenzutreten. Bei Bod (I. 137) lesen wir folgende Aufzeichnung des Hadrianus Regenvolscius: „Anno 1501 Wladislaus Rex alioquin mitissimus, primum se adversus Fratres concitari passus, publicum Picardos a publicis muniis removendi, communitatibus pellendi, ad carceres rapiendi et, nisi errores revocaverint, mortibus afficiendi mandatum dedit, sed invitissimus ad importunas Reginae et Episcoporum instantias". Dieses Edict bezog sich, wie aus den weiteren Worten des Regenvolscius hervorgeht, nicht auf Ungarn, sondern auf die benachbarten Landesteile, besonders auf Böhmen. Eben darauf bezieht sich auch jenes Edict, welches er im Jahre 1508 erliess und in Folge dessen die Hussiten ihr Bekenntnis ausarbeiteten und dem König einreichten [1]).

Zehn Jahre trennen also im Ganzen die eine Reformation von der anderen. Die sittlich-religiöse Wirkung, welche die hussitische Bewegung auf die Bürger der damaligen rohen Zeit und die Gläubigen der verdorbenen Kirche ausgeübt hatte, war segensreich und bleibend. Jener Geist, den die böhmischen Brüder verbreitet hatten, tauschte in der Zeit der Reformation nicht den Charakter, sondern nur den Namen, und sogar ihre Auffassung blieb dieselbe, die sie gewesen war, wie auch ihre Kirchen Jahrhunderte hindurch stehen blieben. Denn noch im Anfang dieses Jahrhunderts gab es im Gömörer Comitat mehrere Kirchen, an deren Thüren oder Mauern der die Hussiten bezeichnende Kelch angebracht war. Von den Hussiten lebt jetzt nicht mehr der Name, sondern nur der Geist. Er lebt in jenen wunderbar gehaltvollen gläubigen Liedern, von denen ein grosser Teil sich auf den Lippen unserer slavisch sprechenden evangelischen Brüder erhalten hat, und aus denen jener

[1]) Bod: Hist. Hung. eccl. I. 138.



innige felsenfeste Glaube hervorklingt, welcher nur das Erzeugnis der verfolgten Wahrheit sein kann. Heute kann nun — Gott sei Dank! — die Seele sich frei erheben in diesen heiligen Liedern zum Throne dessen, der mit der Gewalt seines heiligen Geistes sie geschaffen hat.

IX.

Thomas von Aquino der Lehrer Michael Servet's.

Von

Lic. th. Dr. med. H. Tollin, Prediger der französ.-reform. Gemeinde in Magdeburg.

Thomas Aquin wird von dem jetzt regierenden Papst seiner Kirche als Meister- und Muster-Lehrer empfohlen und auf den Universitäten und in den theologischen Seminarien dem Unterricht im christlichen Dogma und in der Philosophie zu Grunde gelegt. Und er ist es wert [1]. Denn mögen Altkatholiken und einseitige Protestanten in demselben Masse, als der Papst ihn lobt, des neuen Musters Verstand, Gelehrsamkeit und Charakter verkleinern, wer ihn aus seinen eigenen Werken kennt, wird ihn bewundern; und, so hoch auch Lessing im Antigötze die lutherischen Dogmatiker stellt, ihn als Systematiker dennoch höher stellen. Wer unbefangen und in biblischer Einfalt an die Summa des Aquinaten tritt, der wird gern noch heute das

[1] Die alt-katholische Alternative, Feuerbach oder Thomas Aquin (S. 30 Prof. Dr. Peter Knoodt: Die Thomas-Encyklika Leo XIII· vom 4. August 1879) erhöht nur noch, ohne es zu wollen, des Aquinaten zeitgeschichtliche Bedeutung.



Urteil des Mittelalters unterschreiben, dies sei bei all' seinen Mängeln „ein Werk, an dem Christus selbst sich freue". Aber auch philosophischen Scharfsinn und dialektische Gewandtheit wird man dem Aquinaten füglich nicht absprechen können. Ja selbst auf Nebengebieten dringt sein Forschergeist in ungeahnte Tiefen. Hat man doch noch neuerdings wegen einer höchst denkwürdigen Stelle Thomas von Aquino in der Entdeckung des Blutkreislaufs zum Vorläufer William Harvey's gemacht [1]). Dazu kommt, dass Thomas als Homilet eine seltene Begabung zeigt. Unsere protestantischen Geistlichen könnten für ihre Predigten in Schriftgedanken und durchaus praktischen Nutzanwendungen noch heute viel von ihm lernen. Endlich ist der Charakter des Mannes, der das Erzbistum Neapel ablehnte, um in Köln, Paris und Rom einfacher Lehrer zu bleiben, nicht nur untadelig, sondern in mehrfacher Hinsicht vorbildlich gewesen. Nur einen [2]) „grossen Fehler" hatte der Aquinate, er war und wurde immer mehr und mehr Michael Servet's Erzieher zum Antitrinitarismus. Sein Leben, sein Einfluss und seine Bedeutung ist vielfach durchforscht worden. Diese Seite am System des Aquinaten aber hat man bisher noch niemals beachtet. Und doch gehört sie vorzugsweise zu den interessanten. Ihr soll deshalb die nachfolgende Studie gewidmet sein.

---

[1]) Medical Times and Gazette. 5. Oct., 19. Oct. und 23. Nov. 1778. Näheres in meiner Studie über Harwey und seine Vorgänger in Dr. Rosenthal's Biologischen Centralblatt 1883. III. Nr. 15. 16. 17. Vgl. meine Aufsätze in Preyer's Sammlung physiol. Abhandlungen I, 6 Jena, Dufft. — Virchow's Archiv. 1880. S. 114 fg. — Pflüger's Archiv. Bonn. XXI. 1880. S. 349 fg. — Ebenda. XXII. 1880. S. 362 fg. — Deutsche Klinik 1875. Stuttgart, Enke S. 65—68.

[2]) Dass er oft aus falschen Prämissen logisch weiter schliessend auf falsche Resultate kam, ist protestantischerseits nie in Frage gestellt worden: es ist aber das nicht sein Fehler, sondern der des ganzen Systems.



Cap. I.

Die Principien.

Unter allen Zeiten der spanischen Geschichte ist keine der scholastischen Philosophie so geneigt, wie die erste Hälfte des XVI. Jahrhunderts. Als die Scholastik in Europa längst begraben war, feierte sie in Spanien die herrlichste Auferstehung. Diese Zeit gilt dort als das saeculum philosophicum [1]). Aber unter allen Spaniern hat keiner eine so reiche scholastische Begabung aufzuweisen, als Michael Servet. Wäre ihm nicht durch die Bibelfindung in Toulouse [2]) die ungeheure Lüge der Scholastik offenbar und der neue Heilsweg der Rechtfertigung durch den Glauben gewiesen worden, bei seiner umfassenden Kenntnis und seinem tiefen Verständnis der Scholastik hätte er der grösste spanische Scholastiker werden müssen [3]). Die Scholastiker haben auf Michael Servet's Denken einen weit grösseren Einfluss geübt, als man das bisher geahnt hat [4]). Ja sie sind seine eigentlichen Erzieher gewesen zum Antitrinitarismus. Von ihnen allen aber hat keiner eine so nachhaltige und durchgreifende Wirkung auf des reichbegabten Spaniers Glauben ausgeübt, als Thomas, der Graf von Aquin.

Gründlich hat Michael Servet den Petrus Lombardus studirt und den Duns Scotus und den Occam und den Holcot und den Peter d'Ailly und den Johann Majoris [5]). Aber nachdem er drei volle Jahre seinen Schweiss und

---

[1]) Servet: Dialogor. de Trinitate II. fol. 19 b.

[2]) S. Zeitschrift f. w. Th. 1875, I. „Servet und die Bibel." S. 75—116.

[3]) S. Lehrsystem Michael Servet's. Gütersloh 1876—78. Bd. I, II, III.

[4]) Servet's Jugendzeit, in der Zeitschrift für histor. Theologie 1875. S. 587—607.

[5]) Quod in me ipso ex eorum doctrinis satis sum expertus. De Trin. error. f. 60 a.

seine Nachtwachen ihnen gewidmet, waren sie auch einmal für alle Mal ihm abgethan durch die Bibelfindung. Nicht so Thomas Aquin. Ein unaussprechlicher Zauber fesselte Michael's Geist an die „Summa“ dieses grössten unter den Scholastikern, und eine tief angelegte Seelenverwandtschaft nötigte ihn, den Aquinaten zum Begleiter durch sein Leben zu machen. Luther hatte die Summa des englischen Meisters verbrannt. Servet hat sie mit seinen Argumenten neu herausgegeben. Beide haben ihn überwinden wollen? Was hat dazu mehr geholfen, das Feuer oder die Argumente? Ist Michael Servet den grössten Männern seines grossen Jahrhunderts [1]), Thomas Aquin den Denkern aller Jahrhunderte an Geistesgaben ebenbürtig, dann möchte es sich wohl lohnen, einmal eine Parallele zu ziehen zwischen Thomas und Michael. Die Summa Angelica und die Restitutio Christianismi könnten zur Basis der Vergleichung dienen. Der ganze Servet müsste aber dazu erst aus den neu entdeckten Quellen [2]) gewürdigt worden sein. Hier möchten wir nur die dogmengeschichtliche Bedeutung darthun, welche der Aquinat für Michael Servet gewonnen hat, als Schöpfer seines antitrinitarischen Denkens.

Vergegenwärtigen wir uns den frommen Arragono-Navarresen [3]) aus altem christlichen Edelstamm, wie er, der vierzehnjährige Knabe, in der Summa [4]) des Doctor

[1]) Stähelin. Calvin I. 428.

[2]) Über Mich. Servet's Pariser Prozess S. die neuen Urkunden in meinen Aufsätzen: Rohlfs: Archiv f. Gesch. d. Medicin III. S. 183—221. 332—347. Einen Teil der von mir in Paris 1858 neu entdeckten Quelle, die mit den Worten beginnt: Quidam scholasticus etc., hat später Ach. Chéreau aus dem Archiv der Ecole de médecine de Paris fehlerhaft veröffentlicht. — Die verloren geglaubte Apologetica disceptatio pro astrologia habe ich 1880 Berlin bei H. R. Mecklenburg herausgegeben. Anderes soll folgen.

[3]) S. „Kindheit und Jugend Servet's“ in der Zeitschr. für histor. Theologie 1875. S. 75 folg.

[4]) Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Summa sacrae theologiae in tres partes digesta. Antw. 1612. fol.

angelicus, gleich zu Anfang, P. I. als zweite Frage antrifft, ob ein Gott sei (de Deo an sit?) Wie musste er erschrecken! Mit den Juden und Mauren vor den Thoren Saragossa's hatte Klein-Michael ja über alle möglichen religiösen Streitfragen disputirt. Ob ein Gott sei? das war aber nie in Frage gekommen! Eher hätte man an sich selbst und an der ganzen Welt gezweifelt. Die dritte Frage lautete von der Einfachheit oder Unteilbarkeit Gottes (de simplicitate Dei). Servet sagte sich: die Einfachheit Gottes muss also das Wesentlichste des Wesentlichen sein in jedem vernünftigen Gottesbegriff. Es muss etwa eben so wesentlich sein, wie Gottes Dasein. Ohne Gott keine Welt: ohne absolute Einfachheit kein Gott. Gott in dem Masse ein voller, rechter Gott, als er einfach und unteilbar ist. Sollte in irgend einem Gottesbegriff Gott zusammengesetzt werden oder in Teile zerrissen werden, so wäre das das sicherste Merkmal der Lüge und des Wahns. Die Regel muss feststehen: Gottes Natur lässt sich nicht teilen [1]). Das war Servet's erstes und letztes Glaubensbekenntnis. „Den Glauben, schreibt er an Oecolampad, müssen wir festhalten, — und er hat es gethan — dass der einige allmächtige Gott alleinig ist und durchaus einfach und auf keine Weise zusammengesetzt.“ [2]) Das Grundprincip war gewonnen.

Nunmehr entwickelt der Aquinat das Wesen Gottes: durchaus vollkommen (qu. 4), allgütig (qu. 6), unendlich (qu. 7), allgegenwärtig (qu. 8) unveränderlich (qu. 9), ewig (qu. 10), einheitlich (qu. 11), dem alle besten Namen zukommen (qu. 13) und alles Wissen (qu. 14) und alle Ideale (qu. 15), und alle Wahrheit (qu. 16) und alles Leben (qu. 18) und jeder gute Wille (qu. 19) und alle Liebe (qu. 20) und alle Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (qu. 21) und der mit der Kraft seiner Vorsehung (qu. 22)

---

[1]) Istae duae regulae sunt infallibiles: Prima, quod naturam Dei dividere non possumus caet. (de Trinitatis erroribus fol. 118a)

[2]) omnino simplex et nullo modo compositus (p. 390 bei Mosheim: Anderweitiger Versuch.)



und Vorherbestimmung (qu. 23) nach dem Buch des Lebens (qu. 24) alle Geschicke lenkt und durch seine Macht (qu. 25) Alles zur Seligkeit (qu. 26) führen will. Nur mit Einem hat Gott nichts zu thun, mit der Dreieinigkeit[1]). „Denn, sagt Thomas Aquin, von der Dreieinigkeit weiss die Vernunft nichts." Michael fragt sich: Entgeht Gott keine Vollkommenheit, wenn er nicht dreieinig ist? Keine, antwortet die Scholastik: Denn das Dreieinigsein gehört nicht zum Wesen Gottes (esse trinum non est de essentia Dei.)[2]) Das Dreieinigsein gehört aber auch nicht zum Wesen des Menschen. Und ebenso wenig gehört das Dreieinigsein zum Wesen der Welt. Sollte Lästerung sein, für nichtig das zu erklären, was kein Wesen hat? .....[3])

Servet erschrack vor sich selbst. Er hatte sich bei völlig neuen Gedanken überrascht, die ihm noch nie gekommen waren. Trinität war das Centrum seines Glaubens, das Fundament, von dem Alles abhing, insbesondere seine Erkenntnis Gottes und Christi[4]). Nun entdeckte er Antitrinitarismus in des engelhaften Doctors Methode. Denn ist der natürliche Verstand des Menschen der Gott-gegebene Eindruck von der ewigen Wahrheit (qu. 88 Art. 3 fol. 297) und findet eine Proportion statt zwischen dem vernünftigen Gottesbegriff und dem Urbild im Himmel (qu. 12. art. 1 f. 38 b): dann musste entweder schon der natürlich vernünftige Gottesbegriff

---

[1]) Das Antitrinitarische im trinitätslosen Gottesbegriff des Thomas Aquin ist in dem trefflichen Werk von Delitzsch „die Gotteslehre des Thomas von Aquino" Lpz. 1870 übersehen.

[2]) So Franc. Albert. Catanzariensis in den Corollar. zur Summa, Lugd. 1610 f. 375 b.

[3]) Declarare nullum id quod nihil est, non est blasphemia (de Trinit. error. f. 59 a.)

[4]) Si articulus iste sit speciali nota dignus, cum sit primum totius fidei fundamentum, a quo et Dei et Christi cognitio pendet, ipse dijudica (De Trin. err. f. 32 a.).

durchaus trinitarisch sein[1]. Oder aber jene Trinität[2] hatte mit der „ewigen Wahrheit“ und dem „Urbild im Himmel“ nichts zu thun. Dann aber war sie Menschensatzung, Possen, Lüge[3], und musste ihr Ende finden, sobald sich die Wahrheit erfüllt[4].

Der Tag, wo es aus wäre mit dem kirchlichen Trinitätsglauben, erschien Michael als sein eigener Todestag[5]. Die logische Unerfindbarkeit der Trinitätslehre, ihre Unzugehörigkeit zum Gottesbegriff der Vernunft sollte beim Aquinaten kein Angriff auf die Lehre der Kirche sein. Die Lehre der Kirche war ihm gegeben ohne Logik. Er musste mit ihr rechnen. Die Aufgabe der Scholastik war, zu beweisen, dass der trinitarische Kirchenglaube den Regeln des (lateinischen) Aristoteles nicht widerspricht. Geboten schien die allergrösste Vorsicht! — Denn nirgend war das Irren gefährlicher, nirgend das Suchen mühevoller, nirgend aber auch das Finden süsser[6]. Gott zu erkennen und im Glauben zu geniessen, däuchte ihn die höchste Seligkeit (ultima hominis beatitudo). Wenn das dem Menschen nicht gelingen sollte, bleibt ewig unbefriedigtes Sehnen in seiner Natur zurück (remanebit inane desiderium naturae)[7]. Servet war aufs Höchste gespannt.

Nachdem Thomas die Einheit des göttlichen

---

[1]) Das fühlen richtig die Principien der Theologie von Rosenkrantz. München 1874, und Kaulich: System der Metaphysik. Prag 1874.

[2]) Dass Servet auch eine Trinität annahm, die aber mit der scholastischen nichts zu thun hat, zeigt er in all' seinen theologischen Schriften.

[3]) Dabit his nugis Deus aliquando finem (de Trin. err. f. 108 b.)

[4]) Cessabit Trinitatis oeconomia (de Trin. error. f. 82 a.)

[5]) Non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur. (de Trinit. err. f. 59 b.)

[6]) nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur (quaest. 21. art. 1. fol. 118 a.)

[7]) Quaest. 12. art. 1 fol. 38 b.

Wesens festgestellt, geht er (27. Frage u. f.) an die Dreiheit der Personen in der Gottheit (Trinitatem personarum in divinis.) Materialprincip: unteilbare Einfachheit Gottes; Formalprincip: Canon des heiligen Dionys, dass man über die substantielle Gottheit nichts aussagen dürfe, was nicht von Gotteswegen in der heiligen Schrift ausgesprochen ist[1]). Also, constatirte Servet, wären das Einbildungen der Phantasie, was die Grenzen der Schriftwahrheit überschritte[2]). Servet hatte damals noch keine Bibel. Aber so viel Vertrauen hegte er zu dem Scharfsinn und der ehrlichen Gründlichkeit des Aquinaten, dass Thomas nicht die Schriftbeweise auslassen würde, wo er im Stande wäre, sie beizubringen[3]). Sollte Thomas für irgend einen trinitarischen Satz oder Ausdruck keinen Belag anführen aus der Bibel: Dann, das stand Michael fest, gab es keinen. Und wo weder das Materialprincip noch das Formalprincip angewandt wurden, da, das stand Michael auch fest, war die Kirchenlehre mit beiden in Widerspruch. Um nun aber das Einfachheits-Princip sowohl als das Schriftprincip mit den Wahrheiten des kirchlichen Glaubens im Einvernehmen zu erhalten, nahm der Aquinat zu einem dritten Princip seine Zuflucht. Dieser Deus ex machina war der Platonismus mit seinen ewigen Ideeen (qu. 15).

Diese drei Principien haben dem englischen Doctor sein System inspirirt und ihm die originelle Bedeutung gegeben. Michael Servet hat aus Thomas alle drei Principien herübergenommen, behufs „Wiederherstellung des Christentums." Das Materialprincip der Un-

---

1) non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa (qu. 36. art. 2. f. 128 a.)

2) Figmenta sunt imaginaria, quae Scripturae limites transgrediuntur (de Trinit. error. f. 81 b cf. 40 b al. s.)

3) Denn Omnia quae Deum spectant, si Scripturis non probentur, sunt mendacia, quia omnis homo mendax (de Trinit. err. f. 40 b).

teilbarkeit Gottes war der Riegel, der sich ihm erst leise und dann fester und immer fester vor die kirchliche Trinitätslehre schob. Das Formalprincip des Schriftbeweises trug ihn beim Studium durch alle Scholastiker und brach hellleuchtend in Flammen aus wie ein Sturm auf seinem Lebenswege, seitdem er selber eine Bibel gefunden in Toulouse. Das philosophische Princip aber, die Ideeen, hielt er sich lange Jahre fern, bis auch er ihm sich fügte, Champier [1]) zu Liebe, und zu Liebe dem Thomas Aquin.

Cap. II.

Die Ausgänge und die Relationen.

Die erste trinitatarische Frage des Aquinaten war die nach Ursprung und Ausgang der Personen. Ausgang gilt ihm gleich intelligible Emanation (secundum emanationem intelligibilem), für Emanation aber gebe es keinen Bibelbelag. Servet merkte, dass hier der Aquinat gegen den Canon des Dionysius sündigte. Wenn man die Platonische Philosophie nicht annahm, dann fragte es sich, ob man überhaupt in Gottes Natur noch von Emanationen reden dürfe [2])? Und andererseits, wenn man das Platonische Emanationsprincip annahm, dann fragte es sich, ob zwischen den kirchlichen und den Valentinianischen Emanationen ein anderer Unterschied sei als ein formeller [3])? So kam denn der Ursprung der göttlichen Personen aus Plato; und die Trinitätslehre der Kirche war nach ihrer metaphysischen Ideenhaftigkeit nicht biblischen, sondern heidnisch griechischen Ursprungs [4]). Wer dem Plato

[1]) Über Champier S. 377 fg. Bd. 61 in Virchow's Archiv 1874.

[2]) Emanationis vocabulum quid philosophicum sapit, quod intra Dei naturam cadere non potest (de Trinit. error. f. 110 a).

[3]) Valentinianis verbis utor, quia inter istos et illos nullum est, nisi verbale discrimen (de Trinit. err. fol. 40 a).

[4]) Et haec philosophica pestis est nobis a Graecis illata. De Trinit. err. fol. 43 a f. 111 b f. 78 b. Restitutio p. 87. 47 b al. s.

nicht beipflichtet, dem erscheinen derartige intelligible Ausflüsse aus der Gottheit und Vermehrungen der Personen frivol[1]). Nun hebt Thomas den Unterschied des Ausgeflossenen von der Ausflussquelle wieder auf, sofern jede Vorstellung des Verstandes dem Verstehenden um so intimer und mit ihm mehr eins wird: je mehr er sie versteht. Gottes Verstehen ist das Ende der Vollkommenheit (in fine perfectionis); folglich das Wort, das von ihm ausgeht, durchaus eins mit ihm ohne alle Verschiedenheit. (Perfecte unum cum eo absque omni diversitate)[2]). Schon im Menschen ist Wort und Wille vom Geist nicht persönlich unterschieden, sondern durchaus eins, nur in der Vorstellung getrennt[3]): wie viel weniger können reale innerliche Emanationen[4]), ein realer Unterschied, eine wirkliche Zeugung in dem allerhöchsten Gott sein[5]). Auch spricht der Schein gegen eine Zeugung in Gott. Denn Zeugung, sagt Thomas, ist Verwandlung aus dem Nichtsein in das Sein, ist das Gegenteil des Verderbens. Auch hat es das Zeugen (gerade wie das Verderben) mit der Materie zu thun[6]). Servet wiederholt sich: Ein Wort wird gesprochen, nicht gezeugt. Behaupten wollen, dass das Wort gezeugt werde, ist blosser Traum und schwere Täuschung[7]). Zeugen und Geborenwerden haben es mit dem Fleisch zu thun[8]).

[1]) Sed valde frivolum est et quid Platonicum sapit (De Trin. error. f. 27 a).

[2]) qu. 27. Art. 1. f. 105 b.

[3]) Verbum in Deo proferente est ipsem et Deus loquens, stimmt Servet bei: de trinitat. error. ib. f. 48 a.

[4]) at in Deo ad intra nulli sunt exitus nec emanationes (de Trinit. error. f. 110 b).

[5]) sine reali distinctione aut generatione (de Trin. errorib. f. 40 a).

[6]) Generatio enim est mutatio de non esse in esse corruptioni opposita, et utriusque subjectum est materia (qu. 27. art. 2. f. 106 a).

[7]) Dicere enim Verbum generari, est merum somnium et abusio magna (De Trin. err. f. 39 a).

[8]) propria passio carnis est nasci f. 7 a. Vgl. schon in seiner Correspondenz mit Oecolampad bei Mosheim A. V. 391.

Thomas nun aber setzt den eigenen Einwendungen den zweiten Psalm entgegen: „Heute habe ich dich gezeuget", und fasst dann das Wort[1]) als Sohn. So musste eine Platonische Idee den Sieg davon tragen über die absolute Einfachheit Gottes und über alle Bundesgenossen derselben. Der Platonismus des Wort-Sohnes empfahl sich aber damals der unbefangneren Logik des Aragoniers nicht. Noch[2]) war ihm unbekannt, dass auch die Bibel von einem solchen Wortsohne wisse. Da es so Lehre der Kirche sei, beugte der Spanier vorläufig seinen Nacken unter das römische Joch. Die tägliche Gewohnheit, mit Andacht von einem gezeugten Worte zu reden[3]), überbrückte dem in Spanien noch Bibellosen alle logischen Bedenken.

Also Zeugung ist gleich intelligible Emanation, d. h. ein rein geistiger Vorgang, der im gewöhnlichen Sinne des Worts doch keine Realität hat. Dann scheint es in der Gottheit eben nur eine einzige oder aber eine unendliche Reihe von Emanationen geben zu können (in infinitum qu. 27. art. 3 f. 106 b). Nun aber setzt die Kirchenlehre auf Grund von Joh. 15, 26 und 14, 16 nur noch eine andere Art des Ausgangs aus Gott, die des Geistes. Wie aus dem Verstand das Wort, so gehe aus dem Willen die Liebe hervor. Allein, wendet Thomas ein, in Gott ist doch der Wille nichts andres als der Verstand (voluntas in Deo non est aliud ab intellectu f. 107 a). Hielt man an dem obersten Grundsatz der absoluten Einfachheit Gottes fest, so war jene reelle und factische Einheit nicht zu bezweifeln. Höchst willkürlich aber däuchte Servet des Aquinaten Behauptung, dass weil bei

1) in sola vocabuli λόγος imaginaria ratione consistit deceptio... quod nota perpetuo (fol. 110 b de Trinit. err.)

2) 1530 sagt er: Si unum iota mihi ostendas, qua verbum illud filius vocetur, aut de verbi generatione fiat mentio, fatebor me devictum (De Trin. err. f. 93 b).

3) Nisi consuetudinem haberes de his rebus tanta pietate loquendi, facile, si oculos aperias, judicabis caet. (de Trinit. error. f. 39 a).

dem Einen intellectuellen Wesen, das wir gerade kennen, dem Menschen, der innere Ausgang mit dem Willen abgeschlossen ist (terminatur in processione voluntatis), es darum gerade so sein müsse bei jedem intellectuellen Wesen, also auch bei Gott. Ist Gott frei, sagte sich Servet, wie doch der Allmächtige frei sein muss, so kann er an Verstand und Wille, an Wort und Geist nicht gebunden sein, sondern er offenbart sich vielleicht noch auf hundert andere Weisen[1]) und teilt sich vielleicht mit auf hundert andere Weisen, gerade wie er es jedes Mal für nötig hält, je nach dem Verständnis und der Fähigkeit der jedesmaligen Welt[2]).

Dennoch so lange man beide Ausgänge in Gott als zwei bloss intelligible, dem Begriff nach unterschiedene, der Sache nach identische Emanationen fasste: so lange war auch keine wirkliche Gefahr für die absolute Einfachheit Gottes vorhanden. Sobald indessen, lehrt der Graf von Aquino, durch die zwei Ausgänge in Gott selber zwei reale Verhältnisse hervorgebracht werden sollen, so werden die Extreme in Gott hinein verlegt und der allereinfachste Gott zerteilt. Denn jedes reale Verhältnis erfordert zwei reale Extreme (omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. qu. 28 art. 1). Sobald aber ein Prädicat von Gott selber ausgesagt wird, so wird alles in Substanz verwandelt[3]). Die göttliche Substanz selber also würde sich zerspalten. Überdies würde man Geschöpfliches hineintragen in Gott. Denn, sagt Thomas Aquin, jedes Ding, das nicht göttliches Wesen ist, ist Geschöpf[4]). Servet leuchtet das so ein, dass er immer wieder protestirt gegen alle und jede Dreispaltung und

---

[1]) multiformes dei dispositiones (de trin. err. f. 26 b).

[2]) Et si fuisset alius mundus, forte nec de sermone nec de spiritu fuisset mentio (fol. 80 a de trinitat. error.)

[3]) cum quis praedicamenta in divinam vertit praedicationem, cuncta mutantur in substantiam (f. 109 a).

[4]) omnis res, quae non est divina essentia, est creatura (qu. 28. art. 2.)

Dreifaltung Gottes, als gegen eine Verunstaltung und Verzerrung des Schöpfers in geschöpfliche Monstruositäten [1]).

Da nun aber gegen den Sabellius die Kirchenlehre festgesetzt hat, dass dennoch die innergöttlichen Emanationen reale Verhältnisse in Gott constituiren, so hält auch das der heilige Thomas fest. Die Gründe, die er dafür anführt, hatten teils nur für Platoniker Kraft, teils sprachen sie gegen die Kirchenlehre. Wem Verstand und Vernunft und Wille, wie dem Thomas, Realitäten für sich sind (quaedam res), die in geistig realem Gegensatz stehen zu dem, was aus ihnen geistig hervorgegangen ist: Dem allein ist die Annahme solcher geistig für sich bestehender Realitäten möglich auch in Gott. Aber auch dem kaum, dank dem Einfachheitsprincip im Absoluten. Denn Alles, was in den Dingen accidentelles Sein hat, das erhält sofort substantielles Sein, sobald es auf Gott übertragen [2]) wird; und sofern es einen Gegensatz hat, steht es nicht zum Wesen im Gegensatz — alle Ideen sind ja eins —, sondern es steht im Gegensatz zu seinem geschöpflichen Widerspiel: darum ist offenbar, dass ein sachlich in Gott existirendes Verhältnis sachlich identisch ist mit Gottes Wesen (est idem essentiae secundum rem) und sich nur in Hinsicht der Auffassungsweise unterscheidet (secundum intelligentiae rationem). Demnach ist im eigentlichen Sinne kein Unterschied, kein Verhältnis und kein Gegenüber im göttlichen Wesen. Von innergöttlichem Verhältnis kann man nur im accidentellen Sinne reden, wegen der allergrössten Einfachheit Gottes (propter summam Dei simplicitatem f. 110 b). D. h., sagte sich Servet, im strengen Sinne des Wortes giebt es keine reale Trinität in Gott, sondern nur eine accidentelle, ökonomische, dispositionelle. Denn was der freien

---

[1]) Deum ita difformem reddere est omnium blasphemiarum maxima blasphemia (de Trin. error. 40 a).

[2]) fol. 110 b. — Servet drückt den Satz also aus: accidentalia in Deo sunt magis realia quam nostrae quidditates.



Natur Gottes accidentell ist, das kann ihr nicht widerwillig begegnen. Was der Gottes-Natur jemals begegnet, das ist auch ihre freie Selbstbestimmung und ihr eigenster Entschluss [1]). Für Aquin haben ja um Plato's willen auch die trinitarischen Dispositionen Gottes [2]) ein reelles Sein für sich: denn alles menschlich Accidentelle ist eben substantiell in Gott. Für Servet sind sie gerade so substantiell: aber nichts Reelles für sich, sondern freie innere Thätigkeit der freien göttlichen Substanz (propter divinam actionem et dispositionem). So sind jene beiden Fundamentalsätze, auf denen Servet's Denken beruht, aus Thomas Aquin entnommen.

Zu einer eigentlichen Trinität ist der heilige Thomas noch nicht gekommen. Denn wenn die beiden Relationen in Gott sich nicht untereinander wirklich unterscheiden, dann ist, sagt Thomas, eine wirkliche Trinität in Gott nicht möglich (non erit in divinis Trinitas realis). Nun aber sind zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, auch untereinander gleich: also auch die mit dem Wesen identischen, innergöttlichen Relationen (qu. 28. art. 3 f. 111 a). Um nun aber wieder nicht in Sabellianismus zu verfallen, nimmt Thomas dennoch zwischen den beiden innergöttlichen Verhältnissen einen sachlichen Unterschied an: gegen die Logik und gegen den Kanon des heiligen Dionys. Allein die aus der Furcht vor den Ketzern geborene Trinität hebt der Aquinat sofort wieder auf. Denn, sagt Thomas, die innergöttlichen Relationen stehen zu einander im Gegensatz nicht in Bezug auf das Absolute, sondern in Bezug auf das Relative. Das Relative aber gründet sich entweder auf die Quantität oder auf die Handlung. Nun hat die Quantität nichts zu thun

---

[1]) Istae duae regulae sunt infallibiles: Prima, quod naturam dividere non possumus. Secunda, id quod naturae accidit dispositio est (De Trin. errorib. f. 118 a).

[2]) Quia tres sunt admirandae Dei dispositiones, in quarum qualibet Divinitas relucet (f. 28 b de Trin. err. al. s.)



mit Gott. Folglich giebt es keine Relation in Gott, die nicht auf Handlung gegründet sei (realis relatio in Deo esse non possit, nisi super actionem fundata qu. 28. Art. 4 f. 112 a). Es bahnt das wieder Servet's Fassung [1]) an: innere Handlung ist Disposition. In Servet's System ist ja alles im Fluss und Bewegung: das Wort Gottes ist ihm Handlung (de Trinit. err. f. 117 a), der Geist Gottes ist ihm Handlung (fol. 28 b. 85 a. 60 a. 115 a), des Menschen Seele ist ihm Handlung [2]), der Glaube ist ihm Handlung [3]).

Die Trinität, die Thomas Aquin jetzt erhalten hat, ist Gott in Bewegung: der eine, alleinige, allereinfachste Gott handelt auf zweierlei Weise: aus jeder der beiden Handlungen ergeben sich zwei innergöttliche Relationen, je nachdem man auf das Entsprungene sieht oder auf den Ursprung selbst. Durch die Handlung des Denkens, sagt Thomas, geht das Wort hervor, durch die Handlung des Wollens die Liebe (secundum actionem intellectus processio verbi, secundum actionem voluntatis processio amoris, qu. 28. art. 4. f. 112 a). Die Relationen heissen — wie denn? — bei dem Denken Vater und Sohn, beim Wollen Aushauchung (spiratio) und Ausgang. Wie ist Thomas, sagte sich Servet, beim Denken hier plötzlich auf Vater und Sohn gekommen; beim Wollen auf Aushauchung und Ausgang? Liegen doch hundert andere Begriffe gerade so nahe. Solch eine Construction ist nur scheinbar, ist willkürlich, ohne Logik, ohne Bibelgrund. Wo bleibt hier der Geist? Und wie ungeschickt musste dem Spanier die Parallele: Sohn und Aushauchung erscheinen! Des Aquinaten willkürliche Trinität war dazu noch nicht einmal kirchlich correct. Klarer wäre es gewesen, mit Servet Sohn und Geist, als Ausflüsse der

---

[1]) Multifariam Deus se ipsum olim personando futuram nobis indicabat Trinitatem: nunc sub specie flatus, nunc sub verbi persona ejus actiones scriptura describit (De Trin. err. f. 85 a).

[2]) De justicia regni Christi p. 85. al.

[3]) De Trin. err. f. 107 b.



„Handlung", als Gottes Werke zu preisen (omnia ejus opera laudamus) zum Ruhm der unaussprechlichen Gnadenentschlüsse (ad gloriam inenarrabilium Dei dispositionum), deren Gott sich bedienen wollte zu unserm Heil (quibus pro salute nostra uti placuit)[1]. Die bewegte Handlung und ihr gewordenes Werk kämen da besser zu ihrem Recht. Wort und Geist sind dann Gottes selbstgewählte Seinsweisen: alles andre ist Gottes Organ[2]. Servet erschien als der consequente Aquin.

Cap. III.

Die Personen.

Von den zwei innergöttlichen Ausgängen und den vier innergöttlichen Relationen — sechserlei in Gott — kommt Thomas nun zu den drei innergöttlichen Personen — neunerlei in Gott! Servet erschrack nicht mehr, vor diesem drei Mal[3] drei, da ihm nun schon hinlänglich bekannt war, dass es beim Aquinaten sich nur um begriffliche Unterscheidungen[4], nicht um reale Gestalten handelte in Gott. Aber allerdings drohte nun ein entsetzlicher Wirrwarr in den Gottesbegriff hineinzubrechen durch die Einführung des Ausdrucks Person[5]. Klar war es schon nicht, wenn der Aquinat „Person" nach Boëtius definirte: die individuelle Substanz einer rationellen Natur (rationalis naturae individua substantia qu. 29. art. 1 fol. 112 b). Schlimm wurde es, als

[1] Schon 1530 in der Correspondenz mit Oecolampad, bei Mosheim. A. V. S. 390. — cf. Restit. chr. p. 256 al. s.

[2] De Trinitat. error. f. 85 a. fol. 109 a. 110 a al.

[3] magna est eis gloria, res separatas multiplicando Platonizare (de Trinit. error. f. 47 b).

[4] quia ipse fateris, objectum fidei esse ipsam intellectionem (f. 33 b de Trin. err.).

[5] Rimare hic ab origine causas, quid de personis antea sentiret traditio et quomodo temporum injuria omnia sint depravata (f. 36 b de Trin. err.)



die Grenzregulirung in Gott beginnen sollte zwischen „Person“ und (was die Griechen identisch brauchen) Hypostase, und dann wieder Subsistenz und Essenz[1]). Je mehr die drei Personen mit Sonder-Realität gesättigt wurden und dabei doch die Einheit Gottes festgehalten werden sollte, um so mehr wurde nicht bloss gegen die Logik und gegen den Kanon des heiligen Dionys gesündigt, sondern auch von dem wieder eingebüsst, was der vernunftgemässe Gottesbegriff für den Glauben gewonnen hatte. Servet fürchtete die Auflösung des Gottesbegriffes in ein logisches Nichts, insofern immer das logisch wieder aufgehoben werden musste, was eben erst gesetzt worden war[2]). Doch auch bei dieser nun nicht wieder auflösbaren Verwirrung freute sich Servet[3]) über des Aquinaten Ehrlichkeit. Denn auch hier wieder hält Thomas an der allgemeinen Regel fest, dass über die mehr als substantielle (supersubstantialis) verborgene Gottheit nichts ausgesagt werden dürfe, was nicht von Gott aus uns in den heiligen Schriften ausdrücklich gemeldet wird. Aber der Ausdruck Person wird von Gott nicht gebraucht in der heiligen Schrift alten oder neuen Testaments (Sed nomen personae non exprimitur nobis in sacra scriptura novi vel veteris testamenti.) Also sollte man den Ausdruck Person in göttlichen Dingen nicht brauchen[4]). Dennoch ist das Wort Person ganz allgemein durch die Christenheit von Gott gebraucht. So gilt es denn den Versuch, dem Wort einen Sinn unter-

---

[1]) nomen substantiae, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, aequivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasin (qu. 29. art. 2 fol. 113 b).

[2]) Nam quid aliud est, sine Deo esse, quam de Deo cogitare non posse, objecta semper intellectui nostro quadam imminenti trium rerum confusione, a qua semper, quum de Deo cogitamus, dementamur (Restitut. Christ. p. 31).

[3]) Chaos confusum, Babylonia nennt er es gern.

[4]) Ergo non est nomen personae utendum (sic!) in divinis (qu. 29. art. 3 f. 113 b).

zulegen, der möglichst mit der allereinfachsten Einheit Gottes harmonirte nach den Regeln der Vernunft und der Bibel. Auch Thomas merkt auf die Etymologie. Person lehrt Thomas nach Boëtius ist von den Masken entlehnt, welche in den Komödien und Tragödien Menschen darstellten. Und eine Maske hiess darum persona, weil es durchtönte (a personando), indem notwendig der Ton stärker wiedergegeben wird (volvatur) gerade vermöge der Höhlung (concavitate ipsa). Solche Masken nannten die Griechen An-Gesichter (prosopa), weil sie vor das Gesicht gehalten wurden und vor den Augen die Züge verdeckten. Das aber lässt sich auf die Gottheit nicht anders anwenden als im bildlichen Sinn (secundum metaphoram). Da nun aber gemeinhin nur die berühmten Menschen (homines famosi) auf dem Theater dargestellt wurden, so wird „Person" gleich „Berühmtheit, Würde", und passt insofern im höchsten Sinne von Gott (fol. 114 a). Der fromme Aragonier accommodirte sich nur zu gern dem kirchlichen Sprachgebrauch. Die fünffache Umbildung seines ganzen Glaubenssystems [1]) ist aus dieser Tendenz geflossen. Je mehr er einsah, dass die Christenheit sich an den verhängnisvollen Personenbegriff in der Gottheit so gewöhnt habe, dass sie seiner nicht würde entbehren können: um so ernstlicher war er bemüht, auch den Personenbegriff mit logischem und biblischen Gehalt zu füllen [2]). Sobald ihm die Gelegenheit zur Prüfung gegeben war, überzeugte sich Michael Servet, dass in der Bibel τὸ πρόσωπον [3]), haec persona, immer im Sinn von Angesicht;

---

[1]) S. Lehrsystem Michael Servet's. Gütersloh, Bertelsmann, Bd. I. III. 1876—1878.

[2]) concedo patrem, filium et spiritum sanctum tres in una deitate personas, et haec est vera Trinitas. Sed voce scripturis extranea uti nollem, ne forte in futurum sit philosophis occasio errandi (De Trinit. err. f. 64 b).

[3]) Et τὸ πρόσωπον, haec persona, hic vultus, haec facies, haec hominis in Deo repraesentatio sacramentaliter latet in omnibus scrip-



in den älteren lateinischen Wörtern im Sinne von Darstellung, Rolle stehe, im Gegensatz zur Sache selbst. Sobald die Sache selbst kommt, hört die Vertretung und Darstellung auf (veniente re ipsa, cessat personalis repraesentio, de Trin. err. f. 93 a). Ein Ding wird immer angesehen als die Person des andern Dinges (una res dicitur persona alterius, de Trin. err. f. 93 b). Solange die Dinge noch nicht erscheinen, wie sie sind, so lange wird von ihrer Person oder Stellvertretung gesprochen, (ex rerum absentia dicuntur personae) und den Dingen stehen die Personen entgegen (rebus personae repugnant, de Trin. err. f. 94 a). Es ist daher ein grober Missbrauch (magna vocabuli abusio) sagt Servet, Person bei Christo ein Aggregat aus zwei Dingen zu nennen oder aus zwei in einen Haufen zusammengebrachten Naturen [1]). Und wenn man bei Gott von „Personen" im ursprünglichen Sinne [2]) reden will, so darf man nicht von sachlichen und reellen Unterschieden reden in Gott, wie von reeller Zeugung, reellem Ausgang, reeller Hauchung u. s. w. Im bildlichen Sinne hingegen (secundum metaphoram) redet auch Servet von der göttlichen Dreiheit und von den drei göttlichen Personen, nämlich von dem Vaterangesicht Gottes, von dem Sohnesangesicht Gottes und von dem Geistesangesicht Gottes. Und das sei die wahre (biblische) Dreieinigkeit [3]). Jene sachliche Dreispaltung

---

turae locis, qui de imagine, facie, persona et vultu loquuntur (fol. 86 b de Trinit. error. fol. 36 b f. 66 a al.).

[1]) aggregatum ex duabus rebus, aut duabus naturis in unum cumulum unitis (f. 93 b).

[2]) significatio vocis, persona, est Latinis ita per se nota, ut aliquis diabolus eis suggesserit, mathematicas fingere personas et pro personis imaginarias et metaphysicas res nobis obtrudere (f. 36 b).

[3]) et sic est personarum realis facta distinctio, alia persona, i. e. Deitatis aspectu, apparente in filio, alia in Spiritu sancto: et res absolutae et distinctae, in quibus personae apparuerunt, sunt Deus pater, homo filius et angelus Spiritus sanctus (De Trinit. err. f. 85 a).

der Metaphysiker hingegen sei eine höchst bestiale und verderbliche Philosophie (bestialis multum et perniciosa), einer solchen Verspottung wert, dass niemand mehr wage, sie zu empfehlen (de Trin. error. f. 94 a).

Der heilige Thomas schien im Grund seines Herzens Servet beizustimmen. Hieronymus, so berichtet er, behaupte, dass bei dem Ausdruck „Hypostase“ Gift unter dem Honig[1]) stecke. Auch könne Gott in der That nicht Person genannt werden im Sinne einer individuellen Substanz, da das Princip der Individualität die Materie sei (cum principium individuationis sit materia, fol. 113 b). Am liebsten hätte Thomas, wenn das Athanasianum ihn nicht zurückhielte, den Begriff „Person“ in der Gottheit aufgegeben. Weil er aber nun einmal kirchlich recipirt ist, so versucht es Thomas mit einem Notbehelf nach dem andern. Zunächst verzichtet er auf das Attribut der Individualität, und erklärt Person „das Vollkommenste in der ganzen Natur“, oder „das Bestehende (subsistens) in der vernünftigen Natur“, oder „das was am meisten für sich ist“, oder „was am vollkommensten vernünftig ist (fol. 114 a). Niemand möchte behaupten, diese Definitionen deckten sich. An dem Umhertappen erkannte Servet des Aquinaten Verlegenheit. Auch würde schwerlich jemand unter den gedachten Definitionen eine Person suchen, wenn Thomas ihm nicht vorher sagte, er habe das Wort Person da hineingelegt. Den mangelnden Schriftgrund (Kanon des heiligen Dionys) behandelt hier Thomas auf eine Weise, dass man sich wundern muss, wie er in Zukunft noch danach fragen kann. Denn, sagt Thomas, wenn es nötig wäre, von Gott wörtlich immer nur das zu sagen, was die heilige Schrift von Gott meldet, so würde folgen, dass man nur in der biblischen Ur-

[1]) Wie Luther um dieses Hieronymianum willen von Cochlaeus des Antitrinitarismus geziehen wurde S. Tollin: Luther und Servet. Berlin 1875 bei Meklenburg. S. 52 f.



sprache von Gott reden dürfte [1]). Indess die Notwendigkeit über den Schriftsinn sich mit den Ketzern auseinanderzusetzen, habe die Kirche gezwungen, neue Ausdrücke zu erfinden, welche den alten Glauben von Gott ausdeuteten (nova nomina, antiquam fidem de Deo significantia) [2]). Servet war nicht so ängstlichen Gewissens noch ein solcher Pedant, dass er vor jedem bibelfremden Ausdsuck gezittert hätte. Indess wenn der Kanon des heiligen Dionys festzuhalten ist [3]), und für die Festhaltung sprach die ganze Richtung des Zeitalters, in dem Servet lebte — dann muss allerdings den Ausgang aller Untersuchung über Gott bilden der geschichtlich ursprüngliche Bibel-Ausdruck [4]). Von Stund' an empfand Servet einen mächtigen Zug zu den biblischen Ursprachen als den Trägern der ewigen Wahrheit [5]). Ihre Erlernung wurde für ihn, seit er die Bibel kannte, zu einer Art heiliger Leidenschaft, wurde ein Stück seiner Liebe zu Jesu [6]). Wären doch bei der Verschiedenheit der Gottesnamen in der alttestamentlichen Ursprache unendlich viel Streitigkeiten von den ersten Zeiten der Kirche an vermieden worden, wenn die Griechen, statt zu sagen Gott = Gott, um den Sinn von Elohim, El Zebaoth, Adon, El Schadaj,

---

[1]) quod nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo nisi in illa, in qua primo tradita est scriptura veteris et novi testamenti (f. 114 a).

[2]) Hier setzt Martin Butzer ein bei seiner Confutatio von Servet's L. VII. de Trinit. err. Vgl. Theologische Studien und Kritiken. 1875. S. 711 folg. und Servet und Butzer. Berlin, H. R. Mecklenburg. 1880.

[3]) Figmenta sunt imaginaria, quae scripturae limites transgrediuntur (fol. 81 b de Trinit. error., cf. fol. 40 b) al. s.

[4]) si historiae habeas intellectum fol. 56 b (de Tr. err.) Ex historia hic sensus redditur indubitabilis fol. 56 a.

[5]) S. meinen Aufsatz über Servet's Sprachkenntnisse in der Zeitschr. f. luther. Theologie 1877. S. 608 fg.

[6]) Duae pestes gravissimae Aristotelis fermentum et hebraïcae linguae ignorantia nos Christo privarunt (fol. 111 b de Trin. error.)

Jehovah zu unterscheiden, das Hebräische gelernt hätten[1]). Servet geht deshalb immer auf die wunderbaren Geheimnisse zurück[2]), die in der hebräischen Wahrheit verborgen sind (hebraïca veritas:) denn für die Gottheit hat keine Sprache solche Fülle von Ausdrücken wie die hebräische[3]). Thomas hatte sich dabei beschieden, dass seine Definitionen von Person, wenn auch nicht dem ursprünglichen Schriftausdruck, so doch dem Schriftinhalt entsprechen möchten: da wird er gewahr, dass sie auch dem nicht einmal Genüge leisten, und darum stellt er nunmehr dem Leser des Richard von St. Victor Definition anheim, Person sei die unmitteilbare Existenz der göttlichen Natur (persona est divinae naturae incommunicabilis existentia fol. 114 a). Damit ist nun freilich der letzte Pfeiler der Brücke von der göttlichen Person zur menschlichen abgebrochen. Und das Wort: Person, das man aus den menschlichen Verhältnissen in die göttlichen importirt hatte, wurde nun in Zweideutigkeit herabgezogen (diceretur aequivoce de Deo et hominibus et angelis, fol. 114 b), damit das Klare durch das Dunkle erklärt würde. Man sah nun nicht mehr ein, weder, wie der Mensch noch Person genannt werden könnte; noch wie man kirchlich reden wollte in Gott von drei unmittelbaren Existenzen der göttlichen Natur. Thomas, fürchtend, dass die Ricardische Definition mehr schade als nütze, fragt sich, ob nicht etwa Person „Relation" bedeute (qu. 29. art. 4. f. 114 a)? Dann gäbe es vier Personen in der Gottheit[4]). Indessen Boëtius definirt es so. Und auch auf Befehl des Concils (ex ordinatione Concilii) ist es so gegen die Ketzer festgesetzt worden."

[1]) nec tantum nobis fecissent negotii, si Hebraïca Graeci didicissent. (De Trinit. error. f. 14 b. cf. f. 111 b.

[2]) nota magnitudinem arcanorum, quod etiam in ipso Dei nomine fuisset futuri Christi nota (f. 100 a de trin. err.) al.

[3]) Hebraeorum lingua excepta, in omnibus aliis est penuria nominum divinitatis (f. 13 b).

[4]) ergo quatuor personae sunt in divinis (qu. 30. art. 2 f. 115 b).



Jetzt beginnt die wilde Jagd [1]) und die ganze Meute wird losgelassen.

Wo von drei Personen in Gott, sagt Thomas, die Rede ist, da muss Person in einem andern Sinne genommen werden, als wenn gesagt wird, Gott ist eine Person. Steht Person im Plural, so ist es relativ gemeint: steht es im Singular, so kann es absolut stehen und auch relativ. Andere sagen, bemerkt Thomas, wenn man Gott von vorn ansieht, so bedeutet die Anrede durch Person sein Wesen; wenn von der Seite, sein Verhältnis. Wieder andere sagen, es sei gerade umgekehrt. Jedenfalls steht es fest, Person bedeutet etwas ganz anderes beim Menschen und etwas ganz anderes bei Gott. Beim Menschen bezeichnet Person dies Fleisch, diese Gebeine und diese Seele (significat has carnes et haec ossa et hanc animam): denn das sind die Principien, welche den Menschen zum Individuum machen. In der Gottheit hingegen bezeichne Person die Relation, sofern sie Subsistenz hat, (f. 114 b). Wo war da das Materialprincip, das Formalprincip, die Idee? Armer Thomas. Kann man gründlicher seine Sache verfehlen [2]), als wenn man, um das Klare zu beschreiben, zum Zweideutigen seine Zuflucht nimmt und sich dabei beruhigt (dicitur aequivoce). Und nun erst der Schluss dieses Artikels: „Wie das Pferd; sagt Thomas, und der Esel, jedes etwas für sich ist und dennoch die gemeinsame Bezeichnung, ein Tier“ führen: gerade so hat Gott in sich reale Relationen, der Mensch und der Engel aber keine, und dennoch heissen beide mit Recht „Personen“ (fol. 115 a). Diese Heranziehung von Pferd und Esel zur Erklärung der ewigen Gottheit schien Servet

[1]) phantasmata venantur ist bei Servet ein Lieblingsausdruck. — Auch divinates venari quilibet suo sensu coepit (fol. 111 b de trin. error.)

[2]) Rimare hic ab origine causas, quid de personis antea sentiret traditio, et quomodo temporum injuria omnia sint depravata (fol. 36 b de Trinit. error.).



höchst anstössig. Und da er sich überzeugte, dass alle Nachfolger des Aquinaten nunmehr diese Strasse zogen dem Esel nach, so oft sie Person definiren wollten, so wurde in seinen scholastischen Erinnerungen personaliter und asinaliter identisch [1]).

Seitdem Thomas in den Personenbegriff gewilligt, schiessen ihm die Schwierigkeiten wie Pilze aus der Erde. Bald sind nicht mehrere Personen in Gott nebeneinander möglich (qu. 30 art. 1 f. 115 a), weil sonst mehrere göttliche Substanzen wären; bald giebt es keine Einheit in Gott, denn nur das ist wahrhaft eins, in dem es keine Zahl giebt, wo Zahl ist, da ist ein Ganzes und Teile; bald giebt es vier Personen in Gott (qu. 30. Art. 2 f. 115 b). Und so geht es fort. Thomas selbst wird gewahr, dass er bei den Widerlegungen dieser Einwürfe sich in Cirkeln bewegt [2]). Aber er kann sich nicht anders helfen, wenn die Kirchenlehre festgehalten werden soll. Des Aquinaten persönliche Tendenz geht immer wieder auf die absolute Einfachheit Gottes zurück.

(Fortsetzung folgt).

---

[1]) de Trinitat. err. f. 40 b. cf. 10 a. 12 a. 12 b. 41 a. Restitutio p. 43.

[2]) circulatio in ratione, confundens intellectum, et nihil certificans: quod est conveniens.

Anzeigen.

Texts and Studies, contributions to Biblical and Patristic literature, edited by J. Armitage Robinson. Vol. I. No. 1. The Apologie of Aristides, edited and translated by J. Rendel Harris, with an appendix by J. Armitage Robinson. Cambridge 1891. 8. 118 (and syr. XXVIII) pp.

Ein ähnliches Unternehmen, wie die in Deutschland von O. v. Gebhardt und A. Harnack seit 1882 herausgegebenen „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur", welches recht glücklich beginnt. Wird uns doch die Apologie des Christentums von dem athenischen Philosophen Aristides zum erstenmal vollständig geboten, von welcher man noch vor 14 Jahren nicht mehr wusste, als was Eusebius (Chronik zu Hadrian. 8 und KG. IV, 3, 3) und nach ihm Hieronymus (de vir. illustr. 20, epi. 70 ad Magnum) berichten.

Ein armenisches Bruchstück ward 1878 zu Venedig herausgegeben mit mangelhafter lateinischer Übersetzung. Die Überschrift lautetete: Imperatori Caesari Hadriano Aristides philosophus Atheniensis. Eine bessere deutsche Übersetzung gab Himpel in der Theol. Quartalschrift 1879. II, S. 289 f., und A. Harnack (Griech. Apologeten des 2. Jahrh. S. 110 f.) erkannte, wie ich in dieser Zeitschrift (1883. S. 6 f.), die wesentliche Ächtheit an. Harris hat nun wohl (p. 27 sq.) die mangelhafte lateinische Übersetzung abdrucken lassen, aber (p. 29 sq.) nach einer weiteren armenischen Hs. von Edschmiazin eine gute englische Übersetzung von F. C. Conybeare in Oxford hinzugefügt. Das Armenische ist freilich nur ein Bruchstück, welches die Apologie des Aristides auch nicht unverändert bietet, vielmehr die Maria schon als Gottesgebärerin bezeichnet.

Dieses Zeichen späterer Zeit fehlt in einer vollständigen Übersetzung der Apologie des Aristides, welche Harris in einer Hs. des Katharinen-Klosters auf Sinai (Syr. No. 16) aufgefunden hat und nicht blos syrisch in dem Anhange, sondern auch englisch übersetzt zum erstenmal herausgegeben hat. Gewiss ein sehr bedeutender Fund. Aber schon aus der Überschrift will Harris beweisen, dass diese Apologie nicht an Kaiser Hadrianus, sondern an Antonius Pius

gerichtet sei, nnd wenn er auch A. Harnack (Theol. Lztg. 1891, 12. 13) überzeugt hat, so muss ich ihm hierin doch entschieden widersprechen. Seiner weiteren Folgerung, dass auch Quadratus erst an Antonius Pius seine Apologie gerichtet habe (p. 10 sq.), versagt auch Harnack die Zustimmung.

Die syrische Überschrift lautet unverändert: Deinde apologia, quam Aristides philosophus fecit Hadriano regi pro cultu dei; omnipotens Caesar Titus Hadrianus Antoninus Augusti et clementes a Marciano Aristide philosopho Atheniensi. Der erste Satz bezieht sich auf die Zusammenstellung verschiedener Schriften in der Handschrift. Das Folgende mag die eigentliche Überschrift geben, ist aber sichtlich verändert. Das 'omnipotens' ist leicht zu erklären als falsche Übersetzung von *αὐτοκράτωρ* (gefasst als *παντοκράτωρ*). Dann erwartet man aber, da eine Präposition fehlt, eine Anrede als Eingang. Das Praenomen 'Titus' passt nicht auf P. Aelius Hadrianus, sondern nur auf T. Aurelius Fulvus Antoninus, welcher als Adoptivsohn auch den Namen 'Hadrianus' führen konnte. Aber überraschend folgen die Plurale 'Augusti et clementes'. Und da dem 'omnipotens' keine Präposition vorangegangen war, befremdet der Schluss 'a Marciano Aristide philosopho Atheniensi'. Die Plurale weisen doch darauf hin, dass vorher zwei Kaiser gemeint sind, deren Namen (Hadrianus und T. Antoninus) in einander geraten sind. Da wird wohl auch das recht seltsame 'et' an den Schluss versprengt sein und zwischen Caesar Hadrianus und Titus Antoninus seine ursprüngliche Stelle haben. Derjenige, welcher den Titus Antoninus einfügte, mag den Plural 'Augusti clementes' eingeführt haben, hat aber vorher den Singular omnipotens (Imperator) Caesar stehen gelassen. Er mag auch hinzugefügt haben: 'a Marciano Aristide philosopho Atheniensi', aber eine Praeposition (ad) vor 'omnipotens' vergessen haben, es müsste denn diese Präposition ganz zufällig ausgelassen sein.

Diese Annahme, dass der Kaiser Antoninus eine spätere Zuthat sei, ist wenigstens nicht minder berechtigt, als die Annahme des Hrn. Harris, welcher das 'omnipotens' als 'omnipotentis' zu dem vorhergehenden 'dei' zieht, dann eine Präposition (ad) einschaltet und einen einzigen Kaiser (Titus Hadrianus Antoninus) erzwingt durch Umwandlung der Plurale in Singulare: 'Augustus (m) Pius (m), indem er 'clemens' (eigentlieh misericors) auf den Pius-Namen deutet. Diese gewaltsame Umänderung der Überschrift hat auch nicht die mindeste weitere Stütze als das einmalige Vorkommen von 'your majesty' im Syrischen (c. V. p. 39, 1), was gar nichts zu bedeuten hat gegen das 14 mal vorkommende 'O King', namentlich gegen c. VII. p. 39, Z. 4 v. u.: „thou, even thou, o King". Dio verworrene

syrische Überschrift ist nicht geeignet, die sonst allgemein bezeugte Ansicht umzustossen, dass die Apologie an einen einzigen Kaiser, und zwar Hadrianus gerichtet ist. An einen einzigen Kaiser ist auch das armenische Bruchstück gerichtet.

In dem Anhange (p. 65—112) trägt Robinson die weitere Entdeckung vor, dass der wesentliche Inhalt der Apologie des Aristides griechisch erhalten ist in dem bereits gedruckten „Leben des Barlaam und Josaphat" als ein Vortrag Nahor's, welchen er mit reicheren Hülfsmitteln herausgiebt, als Boissonade (Anecdota. IV. 1832). Wir haben alle Ursache, diesen Text hochzuschätzen. Aber dass das Griechische im Allgemeinen den Vorzug haben sollte vor dem Syrischen, ist eine von Harnack gebilligte Behauptung, welche mir sehr bedenklich erscheint. Dass in dem Griechischen einiges geändert ist, kann auch Robinson nicht leugnen. Wird doch schon die von dem Armenier bestätigte Vierteilung der Menschheit in Barbaren, Hellenen, Juden und Christen, entsprechend der Vierteilung, dass Gotte der Wind, den Engeln das Feuer, den Dämonen das Wasser, den Menschen die Erde dient (c. II), in dem Griechischen umgesetzt in die gangbare Deiteilung von Heiden, Juden und Christen.

Im Einzelneu ist das Griechische wohl mitunter ursprünglicher als das Syrische (und das Armenische), wie aus der Vergleichung der Stelle über Christus (p. 78) erhellt. Man hat auch in dem Griechischen bei allen Änderungen und Kürzungen immer noch die Grundlage des ursprünglichen Wortlautes. Aber die ganze Anlage ist, wie der armenisch erhaltene Anfang bestätigt, in dem Syrischen treuer erhalten. Die Begründung dieser Ansicht, welche ich auch gegen Harnack festhalten muss, würde über eine Anzeige hinausführen.

Ich schliesse mit der Hinweisung auf die hohe Wichtigkeit dieser Entdeckung, welche uns namentlich am Schluss (c. XV. XVI) ein schönes Bild von der Christenheit aus dem Anfange des 2. Jahrhunderts bietet. Der neue Fund wird auch mich noch weiter beschäftigen.

A. H.

Vol. I. No. 2. The Passion of S. Perpetua with an appendix an the Scillitan Martyrdom by the editor. Cambridge 1891. 8. X and 131 pp.

Obige Anzeige der Apologie des Aristides war schon in der Druckerei, als zwei weitere Lieferungen dieses Unternehmens ein-

gingen, von welchen ich die eine (I. No. 2) mit der Passio Perpetuae und dem Martyrium Scillitanorum sofort bespreche, die andere (I. No. 3) über das Gebet des Herrn in der Urkirche von Fred. Henry Chase noch bei Seite lasse.

J. Armitage Robinson verpflichtet uns von vornherein zu grossem Danke durch eine neue Ausgabe des längeren lateinischen Textes der Passio Perpetuae (L^1) nach den Handschriften. Den Cod. Casinensis (A) aus dem 12. Jahrh. hat der Herausgeber genau verglichen, ebenso den Cod. Compendiensis (B) aus dem 10. Jahrh., jetzt in Paris, dessen Lesarten Ruinart nicht vollständig und genau angegeben hat. Der Cod. Salisburgensis vel Sarisburiensis (C) aus welchem Ruinart ähnliche, seine Verwandtschaft mit B bestätigende Mitteilungen gemacht hat, konnte dagegen nicht mehr aufgefunden werden. Der griechische Text (G) wird nach der Ausgabe von Rendel Harris (1890) geboten. Der kürzere lateinische Text (L^2) wird p. 100—103 nach der Ausgabe B. Aubé's gegeben.

In der Ausgabe von L^1 wird A mehr als billig befolgt. A bietet mit G die in BC fehlende Einleitung (C. I), welche in keinem Falle zu dem Kerne gehört. Dann hat er mitunter, selbst gegen alle anderen Zeugen, das Ursprüngliche bewahrt, VII. p. 74, 1 den Kaisernamen cetae (Getae), om. BCG. X. 76, 14 in afa (G ἐν τῷ κονιορτῷ) gegen BC in aqua. XI. 80, 4. 5 qui gestabant nos gegen BC qui stabant. XIX, 90, 6 ist A (wie G) noch frei von einer ungehörigen Zuthat in BC. Aber im Allgemeinen verdient A doch nicht den Vorzug vor dem älteren B (nebst C), zumal wenn er auch G gegen sich hat. II. 64, 6 hat A profecto Unrecht gegen BCG profectus: IV. 66, 4 ist 'et tanta es' gesichert durch B (et tantese es) G (τοιαύτη οὖσα) gegen A (tanta), VI. 72, 2 BG desideravit gegen A desiderat, XI. 78, 16 BCG tangebant gegen A tangebat u. s. w. XI. 80, 6 sq. steht A nur nach unrichtiger Satzabteilung in Gegensatz gegen BG. Saturus erzählt von seiner Verzückung mit der Perpetua, wie sie die Märtyrer Jocundus, Saturninus, Artaxius in dem Paradise fanden; et quaerebamus de (B ab) illis, ubi essent ceteri (nicht: ubi essent. ceteri). angeli dixerunt nobis (dixerunt autem nobis angeli B, cf. G): Venite prius et salutate dominum. Die Frage kann sich auch bei A nicht auf die gefundenen, sondern nur auf die übrigen, noch nicht gefundenen Märtyrer beziehen. IV. 66, 6 wird beneficio geboten gegen das richtige ABG beneficia. Mitunter lässt Robinson auch A bei Seite und ändert eigenmächtig, namentlich XI. 78, 23: altitudo arborum erat in modum cypressi, quarum folia canebant (cadebant ABG, ardebant C) sine cessatione. Unaufhörlich singende Blätter werden nicht einmal durch Josaphat's Vision (τά τε φύλλα τῶν δένδρων λιγυρὸν ὑπήχει) gerechtfertigt (p. 38).

Den L[1] waren R. Harris und S. Gifford geneigt für eine Übersetzung aus dem von ihnen herausgegebenen G zu halten, und A. Harnack (Theol. Lztg. 1890, 16) sprach sich entschieden für diese Ansicht aus. Ich habe dagegen wenigstens die zugrunde liegenden Aufzeichnungen der Perpetua (III—X) und des Saturus (XI—XIII) auf eine punische Urschrift zurückgeführt (Z. f. w. Th. 1891. I. S. 126 f. III, S. 367 f.) Robinson erklärt meine Ansicht, ohne sich auf ihre Begründung einzulassen, bei der 'afa' X. 76, 14 für nicht genügend erwiesen und behauptet die Ursprünglichkeit des Lateinischen, aus welchem das Griechische eine Übersetzung sei. Er bemerkt, dass zu dieser Ansicht auch Harris inzwischen umgestimmt worden sei. Ich bin am wenigsten durch die flüchtige Bemerkung über die 'afa' umgestimmt worden. Wir lesen: et illum contra Aegyptium video in afa volutantem. Gewiss ist zu denken an die ἀφή, den Sandstaub, welchen die Ringkämpfer übrigens keineswegs durch Wälzen in dem Staube zu erhalten brauchten. Warum behält aber der Grieche, wenn er Übersetzer sein sollte, den griechischen Ausdruck seiner Vorlage nicht bei? Er schreibt: *καὶ ἄντικρυς βλέπω τὸν Αἰγύπτιον ἐκεῖνον ἐν τῷ κονιορτῷ κυλιόμενον.* Das mit *κονιορτὸς* gleichbedeutende 'afa' weist doch zurück auf das semitische עפר, was der Grieche wörtlich wiedergab, wogegen der Lateiner einen ähnlich lautenden Ausdruck des Palästra vorzog.

Auf meine weitere Begründung hat sich Robinson nicht einmal eingelassen. Dagegen mutet er uns die Vorstellung zu, dass der Grieche (65, 6 *μόνον κράξας*) das latein. 'vexavit tantum' 64, 4 verlesen habe, obwohl doch auch L[2] bietet: exclamans. Das 'vexavit' erklärt sich einfach als Misverständnis von ויריע. — V. 68, 13. 14 'supervenit autem et de civitate pater meus consumptus taedio' ist so einfach, dass man nicht begreift, was den Griechen als Übersetzer aus dem Lateinischen verleiten konnte zu dem unglücklichen, gegen III. 64, 7 (tunc paucis diebus quod caruissem patrem) streitenden Satze: *παρεγένετο δὲ καὶ ὁ πατὴρ ἐκ τῆς πολλῆς ἀποδημίας μαραινόμενος.* Dass der Vater aus der Stadt in den Kerker kam, konnte dem Gr. doch keinen Anstoss geben. Wohl aber mochte der Grieche als Übersetzer aus dem Punischen die רבה, Hauptstadt, welche der Lateiner übersetzte 'civitas', als *ἡ πολλή* verstehen und durch Hinzufügung von *ἀποδημίας* verständlich zu machen suchen. — Hier füge ich noch hinzu III. 64, 12. 13 'aestus validus turbarum beneficio', von welchem seltsamen Ausdrucke der Grieche frei ist. 64, 20 illos tabescere videram mei beneficio, gr. *ἐθεώρουν αὐτοὺς δι᾽ ἐμὲ λυπουμένους.* Ein 'beneficio alicuius' im Sinne von *διά τι (τινα)* ist doch nur zu erklären aus dem semitischen בגלל, wegen, eigentlich: in Hochstellung.

X. 78, 9 'ad portam sanavivariam' lautet bei dem Griechen πρὸς πύλην τὴν λεγομένην ζωτικήν, wogegen an zweiter Stelle (XX. 90, 21) ἡ λεγομένη fehlt. Da kann nur Vorurteil ein Zeichen von Abhängigkeit des Griechen finden. — Vollends das reinste Vorurteil ist es, wenn Robinson (p. 34) dem Lateiner (et exivimus et vidimus ante fores Optatum episcopum ad dexteram et Aspasium presbyterum doctorem ad sinistram separatos et tristes) den Vorzug gibt vor dem Griechen, welcher weder 'ad dexteram' noch 'doctorem' kennt. Den verzückten Montanisten erscheinen beide Kleriker (von welchen Aspasius gleich 32, 4 'presbyter' ohne weiteres genannt wird) sehr bezeichnend links vor den Thüren (πρὸ τῶν θυρῶν) des himmlischen Palastes. Von einer Auszeichnung des Bischofs, wie sie dem Lateiner beliebt, ist nichts zu bemerken, da sofort von Beiden, Bischof und Presbyter, gesagt wird: et miserunt se ad pedes nobis .... et complexi illos sumus.

Der Lateiner ist oft genug im Nachteile gegen den Griechen. III. 64. 17 'tunc exeuntes de carcere universi sibi vacabant'. Was das heissen soll, lehrt der Grieche: καὶ δὴ ἕκαστοι προσαχθέντες (zu der gefangenen Perpetua) ἐσχόλαζον ἑαυτοῖς. IX. 74, 14 qui nos magnificare coepit, gr. μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς ἤρξατο ἡμᾶς τιμᾶν καὶ δοξάζειν τὸν θεόν. XII. 80, 20. 21 'et de manu sua traieicit nobis in faciem' wird p. 27 nicht passend erklärt aus Offbg. Joh. 7, 17; die Verzückten weinen ja durchaus nicht. Sinn hat nur Gr. καὶ τῇ χειρὶ περιέλαβεν (חבק) τὰς ὄψεις ἡμῶν. Sofort: et ceteri seniores dixerunt nobis: 'Stemus', et stetimus et pacem fecimus, gr. οἱ δὲ λοιποὶ πρεσβύτεροι εἶπον πρὸς ἡμᾶς Σταθῶμεν καὶ προσευξώμεθα (was nicht fehlen darf). καὶ εἰρηνοποιήσαντες κτλ.

Die Gesichte des Perpetua und des Saturus erinnern mehrfach an den Hirten des Hermas. Sie mögen auch auf die Apokalypse des Petrus zurückweisen, welche Robinson (p. 37 sq.) gelehrt und scharfsinnig, aber weiter, als man ihm folgen kann, herbeizieht. Die Zusammenstellung und Ergänzung dieser Aufzeichnungen sucht er (p. 47 sq.) auf Tertullianus selbst zurückzuführen. Zur Begründung dieser Ansicht hat er wenigstens das Mögliche geleistet.

Den Dank für wesentliche Bereicherung des Materials verdient auch der Anhang (p. 105—121) über das Martyrium Scillitanorum, welches in dieser Zeitschrift 1881. III, S. 382 f. 1882. III, S. 369 f. behandelt worden ist. Das kurze von J. Mabillon (Anal. IV. 153) aus einer Hs. von Reichenau mitgeteilte Bruchstück wird vervollständigt durch eine Hs. des 9. Jahrh. in dem Brit. Museum (A), eine Hs. des 11. Jahrh. in der k.k. Hofbibliothek zu Wien (B) und eine Hs. des 13. Jahrh. in Evreux (C). Man erhält also ein kürzeres lateinisches Martyrium, welches dem von H. Usener

(1881) entdeckten, von B. Aubé (1881) weiter bearbeiteten griechischen Martyrium im Umfange ziemlich entspricht. Dass aber auch dieser Lateiner die Urschrift, der Grieche nur eine Übersetzung bieten sollte, ist wieder eine sehr anfechtbare Behauptung. Man liest 112, 20: sed si quid emero, teloneum reddo. Sinn hat nur das Griechische: ἀλλ' εἴ τι καὶ πράσσω, τὸ τέλος ἀποτίνυμι. Vollends 114, 20: Libri et epistulae Pauli viri iusti. Gemeint sind die heiligen Schriften, welche wohl 'scripturae', aber nicht 'libri' ohne weiteres heissen. Das Richtige hat der Grieche: Αἱ καθ' ἡμᾶς βίβλοι καὶ αἱ προσεπὶ τούτοις ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ὁσίου ἀνδρός. Nur ein Schreibfehler des Gr. (117, 5 τῶν ὁρωμένων st. τῶν ῥωμαίων) wird berichtigt durch den Lateiner 116, 3 (Romanorum).

Wenn auch die folgenden Lieferungen der „Texts and Studies" solche Bereicherungen des geschichtlichen Materials bringen, wie die beiden ersten, so können wir, auch wenn wir unser Urteil frei halten, die Fortsetzung nur lebhaft wünschen. A. H.

E. Wrede, Untersuchungen zum ersten Clemensbriefe. Göttingen 1891. 8. S. 111.

Dem Verfasser gab die Äusserung seines hochverehrten Lehrers A. Harnack, dass eine erneute monographische Behandlung der durch den 1. Clemensbrief gestellten Fragen zu wünschen sei, den ersten Anlass, sich mit diesem Gegenstande zu beschäftigen. Seiner ursprünglichen Absicht entgegen hat er sich aber auf zweierlei beschränkt: I. Die im 1. Clemensbriefe vorausgesetzten Zustände der korinthischen Gemeinde (S. 1—57). II. Der 1. Clemensbrief und das Alte Testament (S. 58—111). Die Haltung dieser Erstlingsschrift eines begabten jungen Theologen, jetzt Privatdocenten der Theologie in Göttingen, ist denn auch gut Harnackisch. Nicht so, dass er nicht auch an Harnack manches bestritte, wohl aber so, dass er zu vorharnackischen Arbeitern auf diesem Gebiete die von dieser Seite hinlänglich bekannte Stellung einnimmt. Namentlich mich, der ich schon 1853 ein Werk über die apostolischen Väter veröffentlicht, dann zweimal (1866. 1876) die Clemensbriefe herausgegeben habe, aber auch Herrn D. Lipsius (de Clementis Romani epistola ad Corinthios priore, 1855) betrifft diese Haltung. Meine zweite Ausgabe der Clemensbriefe, welche freilich mit O. v. Gebhardt's und A. Harnack's Ausgabe zeitlich zusammentraf, war Herrn

Wrede nicht zugänglich (S. 29, Anm. 2). So streitet er denn (S. 43) gegen meine Satzabteilung in 40, 2, welche in der 2. Ausgabe geändert ist, kämpft (S. 45 f.) gegen die LA. εὐχαριστείτω 41, 1 für das richtige εὐαρεστείτω, was schon in meiner 2. Auflage steht, lässt (S. 22, Anm. 1) meine durch den Syrer bestätigte Berichtigung der gleich sinnlosen Lesarten 44, 2 ἐπινομὴν und ἐπιδομήν, bei Seite, sagt (S. 29, Anm. 3) nicht einmal davon etwas, dass 48, 5 ἤτω γοργὸς ἐν ἔργοις schon in meiner ersten Auflage zu lesen ist, was doch die ihm zugängliche Ausgabe von J. B. Lightfoot (1890) nicht verschweigt u. s. w. Bei der Berücksichtigung der neuesten Arbeiten über die Gemeindeverfassung nach dem 1. Clemensbriefe (S. 8 f.) wird meine neueste Ausführung (Z. f. w. Th. 1890. II, S. 234 f.) nicht einmal der Erwähnung gewürdigt u. s. w. Mit Lipsius teile ich das Schicksal, dass meine Ansichten anfangs, wo sie erwähnt werden, fast nur bestritten, auch mit Ausrufungszeichen widerlegt oder als „seltsam" (S. 30, Anm. 1) bezeichnet werden, bis auf S. 34 die überraschende Erklärung folgt: „Trotz dieser notwendigen Einwendungen gegen die von Hilgenfeld und Lipsius vorgetragene Exegese halte auch ich ihren Hauptsatz für richtig, dass nämlich die ἀρχηγοὶ τῆς στάσεως ihre besondere Stellung in der Gemeinde ihrer pneumatischen Begabung verdankten. — Gerade gegenüber den verwirrenden Phantasien und Einfällen von Schenkel, Gundert u. s. w. ist es ein Verdienst von Hilgenfeld und Lipsius, die Bedeutung der charismatischen Begabung in dem korinthischen Streite erkannt zu haben".

Ich lasse die „notwendigen Einwendungen" gegen meine seit bald 40 Jahren gegebenen Ausführungen bei Seite und bedauere, dass ich meinerseits in der ersten Untersuchung, über die Gemeindeverhältnisse (S. 1—57) wohl in Einzelheiten, aber gerade in der Hauptsache nicht das Verdienstliche erkennen kann. Über die Gemeindeverfassung, welche der 1. Clemensbrief darstellt, kommt Wrede (S. 17) zu folgendem Ergebnis: „Die Gleichung πρεσβύτεροι (als Amtsname) = ἐπίσκοποι und διάκονοι ist zu den gesamten terminologischen Eigentümlichkeiten des Briefes ein besserer Schlüssel als irgend eine andere Auffassung. Das Hauptergebnis ist also, dass es in Korinth wie in Rom zur Zeit der Entstehung unsers Briefes, also wahrscheinlich zu Ende des 1. Jahrhunderts, ein Collegium bestellter Presbyter gab.... Für wahrscheinlich halte ich ausserdem, dass dieses Colleg die zwei Classen der Episkopen und Diakonen vereinigte." Dass Wrede, trotz Harnack, ein Collegium bestellter Presbyter behauptet, hat meine volle Billigung. Aber in diesem Presbyter-Collegium Episkopen und Diakonen zu vereinigen, erscheint mir als unmöglich. Der feste Unterschied der Presbyter

(welche ich nicht ohne weiteres für Episkopen halten kann) und der Diakonen ergibt sich mir schon aus 40, 5. 41, 1: *τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσί, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος τόπος προστέτακται, καὶ λευΐταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασι δέδεται. ἕκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐαρεστείτω τῷ θεῷ.* Für den christlichen Cultus wird die alttestamentliche Opferordnung als massgebend dargestellt, nicht etwa, wie Wrede (S. 44) erklärt, blos hinsichtlich irgend einer festbestimmten, sondern nach einer der alttestamentlichen entsprechenden Ordnung. Hier wird nicht blos, wie c. 37, die Subordination in dem kaiserlichen Heere mit Generalen, Obersten, Hauptleuten, Lieutenants als Muster für die Christen vorgeführt, sondern nach ATlichem Vorbilde in dem christlichen Cultus jedem Christen seine eigene Stellung angewiesen. Hier handelt es sich allerdings „um eine genaue Nachbildung des alttestamentlichen Vorbildes", die einzelnen Bestimmungen sind zwar nicht „Statute", wohl aber Normen für die Christen, von welchen ein jeder seine eigene Heerschaar (*τάγμα*) einhalten soll. Fangen wir von unten an, so wird die letzte Schaar, welche dem *λαὸς* des A. T. entspricht, als eine christliche Nachbildung schon durch die neue Wortbildung *λαϊκός*, welche hier unsers Wissens zuerst vorkommt, bezeichnet. Es ist der *λαὸς* in neuer Gestaltung, welcher an dem Cultus nur passiv teilzunehmen hat. Dass den Leviten die christlichen Diakonen entsprechen, wird schon durch den Ausdruck *διακονία* bezeichnet, welcher dem A. T. selbst fremd ist und 1 Macc. 11, 58 in ganz anderer Bedeutung (Tischgerät) vorkommt. Man würde das besondere *τάγμα* der christlichen Leviten aufheben, wenn man die Diakonen mit den Presbytern, den christlichen Priestern, in einem einzigen *τάγμα* oder Collegium zusammenfassen wollte. Dass der Hochpriester bei der christlichen Cultushandlung nicht Christus selbst sein kann, erkennt auch Wrede (S. 41), beruft sich aber gerade auf die vermeintliche Analogielosigkeit des Hochpriesters. Ich berufe mich auf das unverkennbare Analogieverhältnis der Priester, Leviten und des Laos, um auch für den Hochpriester ein Analogon in dem christlichen Cultus zu behaupten. In dem christlichen Cultus hat ja der Hochpriester, welcher nur eine Art Episkopos sein kann, nebst den vorgenannten Amtsträgern, welche nur die Presbyter sein können, eine Opferprüfung zu vollziehen (41, 2). Weil an der Spitze der Presbyter schon ein Episkopos als Vorsteher steht, wogegen die Diakonen von den Presbytern scharf unterscheiden bleiben, sagt Clemens, 42, 4, dass die Apostel in Land und Stadt je die Erstlinge, welche sie bekehrten, nachdem sie dieselben im Geiste geprüft, einsetzten zu Episkopen und Diakonen derjenigen, welche glauben würden, entsprechend

dem Worte Jes. 60, 17 (42, 5). Eine Einsetzung nach dem Vorbilde des Moses, welcher, da Streit enstand über das Priestertum (περὶ τῆς ἱερωσύνης), die Anordnung traf, aus welcher Aaron mit dem Sprossen, ja Früchte hervorbringenden Stabe als Sieger über die anderen Stammhäupter hervorging (c. 43). Die Analogie des Christlichen mit dem ATlichen liegt noch zu grunde c. 44: καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς (des christlichen Priestertums, welchem die Diakonen nur als dienende Leviten beigesellt sind). διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους (die Erstlinge als erste Episkopen und Diakonen) καὶ μεταξὺ ἐπὶ δοκιμῇ ἔδωκαν (hinterher auf Prüfung die Würde des Episkopats, welche allein streitig werden sollte, so dass von den Diakonen bereits abgesehen wird), ὅπως, ἐὰν τινες (offenbar nur Episkopen, deren Würde streitig werden sollte) κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν (nicht Diakonen, welchen nach 40, 5 die Liturgien selbst nicht zukommen). Die also von den Aposteln oder hinterher von anderen ansehnlichen Männern mit Billigung der ganzen Gemeinde Eingesetzten καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ χριστοῦ (nicht Diakonen, zu deren Amte das λειτουργεῖν selbst nicht gehörte) u. s. w. vom Amte zu entsetzen, erachtet Clemens nicht für recht. Es erscheint ihm als eine nicht geringe Sünde, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν (mit Recht zieht Wrede S. 18, Anm. 3 τῆς ἐπισκοπῆς zu ἀποβάλωμεν). μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι κτλ. Da sind wohl die Inhaber der ἐπισκοπή, aber nimmermehr auch die Diakonen, von welchen schon früher abgesehen war, als πρεσβύτεροι bezeichnet. Aber ein Unterschied der Episkopen von den blossen Presbytern ist schon dadurch erwiesen, dass die zur Nachfolge bestimmten Geprüften das ὄνομα τῆς ἐπισκοπῆς erhalten haben, ehe sie in das erledigte Amt treten. Da meine ich doch nicht geirrt zu haben, wenn ich die 1, 3. 21, 6 vor den πρεσβυτέροις, welche zu ehren sind, den νέοις, welehe in Zucht und Unterweisung zu halten, den Weibern, welche zu allem Guten anzuhalten sind, auch den Kindern (21, 8) erwähnten ἡγούμενοι oder προηγούμενοι, welchen Gehorsam und Ehrfurcht gebührt, als die über den Amtspresbytern stehenden Episkopen gefasst habe. Wrede (S. 8) hält es für unstreitig, dass diese πρεσβύτεροι, weil die νέοι folgen, die Bejahrten oder die Klasse der „Alten“ seien, und will die ἡγούμενοι oder προηγούμενοι von Presbytern, Episkopen und Diakonen verstehen. Allein, dass die Gemeindeglieder, welche die Jungen in Zucht halten und unterweisen sollen, selbst schon bejahrt erscheinen, also einen genügenden Gegensatz zu den „Jungen“ bilden, kann er selbst (S. 17, Anm. 4) nicht

verkennen. Die „Väter" oder eigentlichen Glieder der Gemeinde werden angewiesen zu Gehorsam und Ehrfurcht gegen die leitenden Führer oder Episkopen, zur Ehre der Amtspresbyter, neben welchen die Diakonen noch zurücktreten, zur Zucht der Jugend und rechter Anleitung der Weiber. Über ihnen Episkopen und Presbyter, unter ihnen Junge, Weiber, auch Kinder.

Die *ἀρχηγοὶ τῆς στάσεως* würden schwerlich so genannt sein, wenn sie, wie Wrede (S. 25 f.) ausführt, zuerst für sich allein irgendwie in einen Gegensatz gegen die Presbyter getreten wären, und hinterher erst die Gemeinde ihre Partei ergriffen hätte. Die bestimmten Züge der Aufstandsführer können zu weit hergeholt werden, werden aber grossenteils verwischt, wenn Clemens c. 38. 43. eine Photographie der Führer überhaupt nicht gegeben, sondern in literarischer Abhängigkeit von dem 1. Korinthierbriefe des Paulus, dessen Einfluss ja nicht zu bestreiten ist, geschrieben, eine brennende Zeitfrage mit literarischen Reminiscenzen behandelt haben soll (S. 31. 33). Das wäre ungefähr, wie wenn jemand bei den in Streit geratenen Tessinern durch ein ausführliches Schreiben mit litterarischen Reminiscenzen aus Schiller's Wilhelm Tell etwas hätte ausrichten wollen.

Die zweite Untersuchung, über den ersten Clemensbrief und das Alte Testament (S. 57—111), welche ich nicht mehr eingehend bespreche, obwohl sie manches Beachtenswerte bietet, schliesst mit dem Ergebnis, dass man wohl ein Recht habe, „die Eigentümlichkeit der Haltung unseres Briefes nach einer wichtigen Seite durch den Namen Schrift- oder Bibelchristentum zu bezeichnen" (S. 107).

Der Verfasser ist ohne Zweifel eine tüchtige Kraft, wird aber um so Erspriesslicheres leisten, je mehr er sich von dem Banne seiner Schule, welche übrigens in den Bann zu thun mir weder zusteht noch in den Sinn kommt, frei hält. A. H.

Étude critique sur l'opuscule De aleatoribus par les membres du Séminaire d' histoire ecclésiastique établi à l'université catholique de Louvain. Louvain 1891. 8. 133 pp.

Herr Canonicus D. B. Jungmann, Professor der Kirchengeschichte an der katholischen Universität Löwen, hat als Präsident des dortigen kirchengeschichtlichen Seminars auch mir obige Schrift,

welche von Mitgliedern des Seminars verfasst, aber nicht für den Buchhandel bestimmt ist, zugesandt, also wohl eine öffentliche Besprechung derselben erwartet.

Das Vorwort (p. 5—7) ist von Hrn. Abt Gustave d'Hoore und spricht vorweg das Ergebnis aus, dass die Schrift de aleatoribus eine Homilie eines römischen Bischofs nach Cyprian's Tode (258) ist, gehalten in einer römischen Kirche, „devant un auditoire distingué.“ Nach der Einleitung des Hrn. Abtes Joseph de Lannoy (p. 9—14) folgt wieder von d'Hoore der Text auf Grundlage von W. Hartel's Ausgabe nebst französischer Übersetzung (p. 15—33). Da sind doch manche offenbare Verderbnisse beibehalten, wie c. VI. demonstrans litigiosum (nach meiner Ausgabe p. 19, 6 daemon intrans litigiorum) wofür man in der Übersetzung liest: et d'ou suivent les querelles etc. c. VII. demonstrans alto se quodam loco (bei mir p. 21, 5 sq. daemon translatus e quodam loco). c. XI. extrahe caliginem (l. tignum vel: lignum) inimici ab oculis tuis.

Darauf handelt Hr. Abt Charles Scheys (p. 24—50) gelehrt über das Hazardspiel bei den Alten. Meine Ansicht, dass c. VII die Erfindung des Würfelspiels dem Theuth-Hermes-Mercurius zugeschrieben wird, findet er (p. 37 sq.) nicht mit A. Jülicher (Theol. Lztg. 1890, 2) schon von A. Harnack, welcher von Hermes-Mercurius kein Wort sagt, als möglich erreicht, ja er stimmt derselben wesentlich bei. Nur will er das 'in nomine turpis' nicht aus dem an merces (auch Strafe, Schaden) und mercenarius (Mietling) erinnernden Namen erklären, sondern auf dem Umwege, dass Knechte Gottes die Namen von Göttern nicht einmal in den Mund nehmen dürfen, begreiflich machen.

Die Verhandlungen über Wesen, Verfasser und Zeitalter der Schrift bespricht P. Maximin Alff (p. 51—60). Derselbe bemerkt wohl, dass der Verfasser ein eigenartiges Auditorium vor sich hat, will dasselbe aber nicht als novatianisch anerkennen. Dass der Verfasser die Brüderschaft, so oft sich auch Gelegenheit bot, niemals als katholisch bezeichnet, scheint ihm nichts zu beweisen. Den Grundsatz c. X, quod delicti in deum nulla fit excusatio nec indulgentia ulla et nemini venia datur, welchen schon Pamelius als novatianisch erkannte, will er „nach der Lehre der Kirche“ verstehen von der grossen Schwierigkeit aufrichtiger Bekehrung nach solchem Falle, nicht von unbedingter Unmöglichkeit der Vergebung, welche doch allein den Worten entspricht. In demselben Capitel (p. 25, 1 sq. m. Ausg.) werde ja auch noch zur Bekehrung von dem Hazardspiele ermahnt, was bei einer Unmöglichkeit der Vergebung solcher Sünde keinen Sinn haben würde. Ich meine doch, wenn man sich des dem Spiele vorhergehenden Opfers (VII. p. 21, 13 sq.

VIII. p. 22, 5 sq. IX. p. 23, 16 sq.) noch enthalten hatte, habe Bekehrung noch einen guten Sinn. Einem Christen, welcher gewürfelt hatte, ohne zu opfern, wird nur gesagt VIII. p. 22, 9: lege huius facinoris particeps es. Aber zwischen lege und actu particeps ist noch ein Unterschied. Dass der Verfasser übrigens ein Bischof von Rom ist, erkennt Hr. Alff unbefangen an.

Sehr sorgfältig ist die Vergleichung der Schrift de aleatoribus mit Cyprianus, welche Hr. Abt Camille Callewaert (p. 61—101) angestellt hat. Diese Untersuchung ist um so weniger überflüssig, da A. Harnack noch in seinem „Lehrbuche der Dogmengeschichte" Bd. III. 1890, S. 22 Anm. auf der Ansicht von einem vorcyprianischen Ursprunge der Schrift de aleatoribus beharrt. Die Bekanntschaft des Verfassers mit den Schriften Cyprian's wird hier vollständiger als bisher und sehr methodisch nachgewiesen. Beachtung verdient die Bemerkung (p. 82), dass die Schrift de aleatoribus mit keiner Schriftanführung in Cyprian's Testimoniis ad Quir. l. I. II, um so mehr und sichtlicher aber mit den Schriftanführungen in lib. III. zusammentrifft. Das verräterische Zusammentreffen von de aleat. X mit Cyprian Testim. III, 28 in Zusammenstellung von Matth. XII, 32 (Marc. III, 28. 29) mit 1 Regn. II, 25 wird (p. 81) wohl hervorgehoben, aber mit Übergehung des Novatianers Sympronianus (in meiner Ausgabe p. 79), welcher die wörtlichste Übereinstimmung bietet, und mit der gegen meine Ansicht gerichteten Bemerkung, dass doch Cyprianus diese Stellen nicht für die unbedingte Unmöglichkeit einer Vergebung der Sünde gegen Gott angeführt habe, also auch der Verfasser de aleatoribus nicht so zu verstehen sei. Ich antworte, dass Cyprianus vor dem Schisma des Novatianus geschrieben hat Test. III, 23: non posse in ecclesia remitti si qui in deum deliquerit, was die Novatianer festhielten, dagegen nach dem Schisma einlenkend ad Fortunat. c. 4: non facile ignoscere deum idololatris.

Die letzte Abhandlung über die Art, wie der Verfasser de aleatoribus und Cyprianus die h. Schriften anführen (p. 102—133), beschliesst die sachlich und würdig gehaltene Bestreitung der Ansichten Harnack's mit der gebührenden Anerkennung, dass er die lehrreiche Schrift fast völliger Vergessenheit entrissen und auch manches Dunkle aufgehellt hat.

Von den hier zusammengefassten Arbeiten wird man keine ohne Dank durchlesen. A. H.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
G. Otto's Hofbuchdruckerei in Darmstadt.

X.

Die Zeiten der Geburt, des Lebens und des Leidens Jesu nach Hippolytus.

Von

A. Hilgenfeld.

Das jetzt vollständig bekannt gewordene 4. Buch des Hippolytus zu Daniel hat Eduard Bratke nicht blos vorläufig herausgegeben (1891), sondern auch zum Gegenstande eingehender Erörterung gemacht in der anregenden Abhandlung: Die Lebenszeit Christi im Daniel-Commentar des Hippolytus (in dieser Zeitschrift 1891. II. S. 128—176). Es handelt sich um Jahr und Tag der Geburt Jesu und um das Jahr seines Todes.

I. Die betreffende Hauptstelle des Daniel-Commentars p. 18, 25—19, 9 lautet nach der Handschrift von Paris (*Π*), zu welcher ich die Abweichungen der Chalke-Handschrift (*Θ*) bemerke:

Οἱ χρόνοι ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ἀπὸ Ἀδὰμ ἀριθμούμενοι εὔδηλα ἡμῖν παριστῶσι τὰ ζητούμενα· ἡ γὰρ πρώτη παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν ἡ ἔνσαρκος, ἐν ᾗ γεγέννηται ἐν Βηθλεέμ, ἐγένετο πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἰανουαρίων ἡμέρᾳ τετράδι, βασιλεύοντος Αὐγούστου τεσσαρακοστὸν καὶ δεύτερον ἔτος, ἀπὸ δὲ Ἀδὰμ πεντακισχιλιοστῷ καὶ πεντακοσιοστῷ ἔτει· ἔπαθε δὲ τριακοστῷ τρίτῳ[1] *πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἀπριλίων ἡμέρᾳ*

[1]) So *Π*; dagegen *Θ* om.: *καὶ πεντακοσιοστῷ ἔτει*, add. *ἔτει* post. *τρίτῳ*.

παρασκευῇ, ὀκτωκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος, ὑπατεύοντος Ῥούφου καὶ Ῥουβιλλίωνος (Ῥουβελλίωνος Θ.)

Das wäre die Geburt Jesu im Weltjahre 5500, im 42. Kaiserjahre des Augustus, d. h. seit dem Tode Cäsar's a. u. 710, ante aer. Dionys. 44, voll gerechnet, im Jahre 752 u. s., 2 ante aer. Dionys.[1]) am 25. December, einem Mittwoch. Das Leiden Jesu wird in sein 33. Lebensjahr gesetzt, also a. mundi 5532, u. c. 784, aer. Dion. 31, am 25. März, einem Freitage. Das Leiden Jesu wird aber auch in das 18. Kaiserjahr des Tiberius gesetzt, welches, seit 767 u. c., 14 aer. Dionys. gerechnet, gleichfalls 784 u. c., 31 aer. Dion. ergeben würde. Andrerseits ist das Jahr der Consuln Rufus und Rubellio sicher 782 u. c., 29 aer. Dion., würde also das 31. Lebensjahr Jesu, a. mundi 5531 ergeben. Die Angaben über das Jahr des Leidens Jesu stimmen nicht zusammen.

Von solchem Widerspruche frei ist der schon früher bekannte Text des Daniel-Commentars Hippolyt's, welchen der seit 1772 veröffentlichte Text des Codex Chisianus bietet[2]). Da fehlt aber auch für die Geburt Jesu das Kaiserjahr des Augustus, der 25. December und der Mittwoch, für das Leiden Jesu jede andere Zeitbestimmung als das 33. Lebensjahr Jesu:

. . . *λεγόμενοι* (l. *λέγομεν· οἱ*) *γὰρ χρόνοι ἀπὸ καταβολῆς κόσμου καὶ ἀπὸ Ἀδὰμ καταριθμούμενοι εὔδηλα ἡμῖν παριστῶσι τὰ ζητούμενα· ἡ γὰρ πρώτη παρουσία το κυρίου ἡμῶν ἡ*

---

[1]) Die Umsetzung der Jahre u. c. in Jahre der aera Dionysiana nach E. Schürer. Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Z. C. I, 1890, S. 646 f. Nicht richtig ist es, wenn J. B. Lightfoot in dem von Gelehrsamkeit strotzenden Werke: The apostolic Fathers, P. I. S. Clement of Rome. London 1890. Vol. II. p. 391 sq., für den Daniel-Commentar des Hippolytus als Geburtsjahr Christi 4 ante aer. Dionys. herausbringt. Auch Bratke (a. a. O. S. 148) hat sich verrechnet mit dem Jahre 1 ante aer. Dionys.

[2]) Hippolyti Romani quae feruntur omnia ed. P. Lagarde. 1858. p. 153 sq.



ἔνσαρκος ἐν Βηθλεὲμ ἐπὶ Αὐγούστου γεγένηται πεντακισχιλιοστῷ καὶ πεντακοσιοστῷ ἔτει, ἔπαθε δὲ ἔτει τριακοστῷ τρίτῳ κτλ.

Genau so führt Georgios, Bischof der Araber zu Horta in einem Briefe vom Juli 714 aer. Dion.[1]) die Aussage des Hippolytus in dem 4. Buche über den Propheten Daniel an:

„Die erste Ankunft unsers Herrn im Fleische zu Bethlehem in den Tagen des Augustus hat nämlich im Jahre 5500 der Welt stattgefunden; er litt aber im Jahre 33 nach seiner Geburt.“ Dagegen hat es, wie Bratke (a. a. O S. 136 f.) überzeugend ausführt, wenig zu bedeuten, wenn Georgios Synkellos (Chronogr. ed. Bonn. I, 596 sq.) sich nicht blos auf Hippolytus, sondern auch auf Annianus und Maximus (Confessor) beruft für die Ansetzung der Ankündigung oder der Empfängnis Jesu im Schoosse der Maria auf den 25. März, seiner Geburt auf den 25. December des Weltjahres 5501, des 43. Kaiserjahres des Augustus. Da wird Hippolytus vermengt mit Annianus und Maximus.

Bratke streitet nun mit Recht dem Hippolytus den 25. December als Geburtstag Jesu ab, lässt ihm aber, was ich nicht zugeben kann, das Leiden Jesu in seinem 33. Lebensjahre. Meines Erachtens hat Hippolytus die Geburt Jesu in das 42. Kaiserjahr des Augustus als das Weltjahr 5500, also 752 u. c., 2 ante aer. Dionys. am 2. April, einem Mittwoch, angesetzt, dagegen das Leiden Jesu volle 30 Jahre später, also da Jesus nach ihm a. u. 781, aer. Dionys. 29, im 15. Kaiserjahre des Tiberius (Luc. 3, 1) das 30. Lebensjahr (vgl. Luc. 3, 23) vollendete, übereinstimmend mit allen älteren Angaben, den Kreuzestod unter den Consuln Rufus und Rubellio 782 u. c., 29 aer. Dionys. am 25. März, einem Freitage angesetzt. Weder die Handschriften von Paris und Chalke noch die Chigi-Handschrift, mit welcher Georgios von Horta übereinstimmt, geben hier den Daniel-Commentar des Hippolytus unverändert wieder.

---

[1]) Bei Lagarde, Analecta syriaca, 1858, p. 153 sq.

Die wirkliche Ansicht des Hippolytus ist dagegen rein erhalten in dem Pascha-Kanon auf seiner Bildsäule[1]) und noch zu erkennen aus seiner Chronik[2]).

In dem Pascha-Kanon hat Hippolytus für 7×16 (= 112) Jahre seit dem 1. Jahre des Kaisers Alexander Severus (975 u. c., 222 aer. Dion.), also für 975—1086 u. c., 222—232 aer. Dion. die doppelte Oktaeteris so zusammengestellt, dass man nach diesem Kanon vorwärts und rückwärts für jede Doppel-Oktaeteris den jüdischen Schaltmonat und den römischen Schalttag der einzelnen Jahre erfahren, ferner den römischen Monatstag der Quartadecima (ιδ', 14. Nisan) und deren Wochentag in den 7 Cyklen (also in I für 975, 991, 1007, 1053, 1049, 1065, 1081, aber auch für 863 u. s. w., in II für 976, 992 u. s. w., aber auch für 864 u. s. w.) Die jüdischen Schaltjahre werden bezeichnet durch ἐμ(βόλιμος μὴν), die römischen durch SS (Bissextus dies). Beachten wir aber auch die wichtigen Zwischenbemerkungen, welche dieser Pascha-Kanon enthält.

ΕΤΟΥC Ᾱ ΒΑCΙΛΕΙΑC ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟC ΕΓΕΝΕΤΟ Η ΔῙ ΤΟΥ ΠΑCΧΑ ΕΙΔΟΙC ΑΠΡΕΙΛΙΑΙC CΑΒΒΑΤΩ ΕΜΒΟΛΙΜΟΥ ΜΗΝΟC ΓΕΝΟΜΕΝΟΥ ΕCΤΑΙ ΤΟΙC ΕΞΗC ΕΤΕCΙΝ ΚΑΘΩC ΥΠΟΤΕΤΑΚΤΑΙ ΕΝ ΤΩ ΠΙΝΑΚΙ ΕΓΕΝΕΤΟ ΔΕ ΕΝ ΤΟΙC ΠΑΡΩΧΗΚΟCΙΝ ΚΑΘΩC CΕCΗΜΕΤΩΤΑΙ ΑΠΟΝΗCΤΙΖΘCΕΑΙ ΔΕ ΔΕΙ ΟΥ ΑΝ ΕΝΠΕCΗ ΚΥΡΙΑΚΗ.

---

[1]) Vgl. Francisci Blanchini Diss. de canone paschali S. Hippolyti episcopi et martyris, in des J. A. Fabricius Ausgabe: S. Hippolyti opera, Hamburg 1716. I, 93 sq., mein Buch über den Paschastreit der alten Kirche, 1860, S. 334 f. und das C. I. G. n. 8163.

[2]) Zugrunde liegend dem Liber generationis ab Adam, in Chron. pasch. ed. L. Dindorf. II, 96 sq., aber auch in dem römischen Staatskalender von 354, herausgegeben von Th. Mommsen in den Abhandluugen der k. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften II, 1. 1850, S. 546 f.



		1	2	3	4	5	6	7
I.	εμ ειδοις απρει	ζ	ς εσδρακα ταδανι ηλκαιε ρημω	ε	δ	γ	β	α
II.	π. δ̄. νω απρει	δ γενε σισχι	γ	β	α	ζ	ς	ε
III.	ςς. π. ιβ̄ η ιᾱ κα απρει	α εζεχι ας	ζ	ς ιησο υς	ε	δ	γ	β
IV.	εμ π. ε̈ ει απρει	ζ ιωσει ας	ς	ε	δ	γ	β	α
V.	π. δ̄. κα απρει	δ	γ	β	α	ζ	ς	ε
VI.	π. ιε̄ κα απρει	α εζεκιας καταδα καιιωσει ας	ζ	ς	ε	δ	γ	β
VII.	ςς νωναις εμ απρει	ζ	ς	ε	δ ιησους καθα	γ	β	α
VIII.	π. η̄ κα απρε	δ	γ	β	α	ζ	ς	ε
IX.	εμ ειδοις απρει	γ	β	α	ζ	ς	ε	δ
X.	π. δ. νω απρει	ζ	ς	ε	δ	γ	β	α εξοδος
XI.	ςς. π. ιβ̄ η ιᾱ κα απρει	δ	γ	β	α	ζ	ς	ε
XII.	εμ π. ε̄ ει απρει	γ	β	α	ζ	ς	ε	δ ενε ρημω
XIII.	π. δ. κα απρει	ζ	ς	ε	δ	γ	β	α
XIV.	π. ιε. κα απρει	δ	γ	β	α	ζ	ς	ε εσδρα
XV.	ςς νωναις εμ απρει	γ εξοδος καταδα νιηλ	β	α	ζ	ς	ε	δ
XVI.	π. η. κα απρει	ζ	ς παθος χς	ε	δ	γ	β	α

Die Berechnung der Ostervollmonde nach Monats- und Wochentagen für 112 Jahre will Hippolytus auch für alle Vorzeit gelten lassen, so dass man seine Ansicht auch über die Jahre 863—974 u. c. (110—221 aer. Dion.), vollends über die Jahre, in welche das Leben Jesu fällt, 751—862 u. c. (3 a. C.—109 p. C. aer. Dion.) erfährt. Das Jahr 752 u. c. (2 ante aer. Dionys.), welches als das 42. Kaiserjahr des Augustus gelten konnte, ist nun nach dem Pascha-Kanon des Hippolytus das zweite der ersten Doppel-Oktaeteris und gehört zu dem ersten Jahres-Cyklus (II, 1), hat also die Quartadecima am 2. April, einem Mittwoch, welchen Wochentag in dem Daniel-Commentar die Handschriften *Π* und *Θ* als den Geburtstag Christi bezeichnen. Diese Annahme wird vollkommen bestätigt durch die Beischrift zu II, 1 des Pascha-Canons: *Γένεσις Χριστοῦ.*

Die Berechnung der Quartaedecimae für den Zeitraum 751—862 u. c. mag hier nach dem Pinax des Hippolytus für Monats- und Wochentage anschaulich gemacht werden.

			1	2	3	4	5	6	7
I.	751. 767. 783. 799. 815. 831. 847.	13. Apr.	Sb.	Ft.	Do.	Mi.	Di.	Mo.	St.
II.	752. 768. 784. 800. 816. 832. 848.	2. Apr.	Mi.	Di.	Mo.	St.	Sb.	Ft.	Do.
III.	753. 769. 785. 801. 817. 833. 849.	21/22. Mz.	St.	Sb.	Ft.	Do.	Mi.	Di.	Mo.
IV.	754. 770. 786. 802. 818. 834. 850.	9. Apr.	Sb.	Ft.	Do.	Mi.	Di.	Mo.	St.
V.	755. 771. 787. 803. 819. 835. 851.	29. Mz.	Mi.	Di.	Mo.	St.	Sb.	Ft.	Do.

			1	2	3	4	5	6	7
VI.	756. 772. 778. 804. 820. 836. 852.	18. Mz.	St.	Sb.	Ft.	Do.	Mi.	Di.	Mo.
VII.	757. 773. 789. 805. 821. 837. 853.	5. Apr.	Sb.	Ft.	Do.	Mi.	Di.	Mo.	St.
VIII.	758. 774. 790. 806. 822. 838. 854.	25. Mz.	Mi.	Di.	Mo.	St.	Sb.	Ft.	Do.
IX.	759. 775. 791. 807. 823. 839. 855.	13. Apr.	Di.	Mo.	St.	Sb.	Ft.	Do.	Mi.
X.	760. 776. 792. 808. 824. 840. 856.	2. Apr.	Sb.	Ft.	Do.	Mi.	Di.	Mo.	St.
XI.	761. 777. 793. 809. 825. 841. 857.	21/22. Mz.	Mi.	Di.	Mo.	St	Sb.	Ft.	Do.
XII.	762. 778. 794. 810. 826. 842. 858.	9. Apr.	Di.	Mo.	St.	Sb.	Ft.	Do.	Mi.
XIII.	763. 779. 795. 811. 827. 843. 859.	29. Mz.	Sb.	Ft.	Do.	Mi.	Di.	Mo.	St.
XIV.	764. 780. 796. 812. 828. 844. 860.	18. Mz.	Mi.	Di.	Mo.	St.	Sb.	Ft.	Do.
XV.	765. 781. 797. 813. 829. 845. 861.	5. Apr.	Di.	Mo.	St.	Sb.	Ft.	Do.	Mi.
XVI.	766. 782. 798. 814. 830. 846. 862.	25. Mz.	Sb.	Ft.	Do.	Mi.	Di.	Mo.	Sb.

Hippolytus hat gegen die richtigen Quartadecimaner, welche Jesum an der letzten Quartadecima das Pascha gegessen, erst an der Quintadecima gelitten haben liessen, die Quartadecima als den Tag seines Leidens behauptet [1]), aber er erscheint selbst als ein andersartiger Quartadecimaner, da er schon die Geburt Jesu auf eine Quartadecima ansetzt, welche nichts weniger sein kann als der 25. December.

Der Jesuit Florian Riess [2]) bemerkte freilich zu Mittwoch dem 2. April „Menschwerdung des Herrn" Folgendes: „Geht man vom Ostertermine des 2. Jahres, dem Jahre 223 p. Chr. oder 976 ab u. c., um 2 mal 112 Jahre zurück, so kommt man auf das Jahr, auf welches die Menschwerdung Christi fällt. Es ist das Jahr 1 vor Chr. oder 752 ab u. c. [Nichtjesuiten rechnen 2 ante aer. Dion.]. Der Ostertermin [die ιδ′] des genannten Jahres ist der 2. April: er fällt, wie die Regel ausweist, auch im Jahre 1 [nein 2] vor Chr., auf den Mittwoch; allein weil der 25. März um 8 Tage absteht vom Ostertermin, fällt dieser Termin nicht auf den Mittwoch, sondern Dienstag, zu dessen Linken er eingetragen ist. [Ein richtiges Jesuitenstück, wie wenn der 25. März für die ιδ′ dieses Jahres nur in Betracht käme!]. In der That fällt im Jahre 752 u. c. der 25. März auf einen Dienstag, und er fällt nur in diesem Jahre [nein, nach Hippolytus in jedem Jahre, VIII, 2. XVI, 5 des 112 jährigen Cyklus] darauf; es liegt also über allem Zweifel, dass der hl. Hippolyt 1) die Menschwerdung des Herrn auf den 25. März gelegt, und 2) dieselbe dem Jahre 752 ab u. c. zugeteilt hat." Unglaublich

---

1) Vgl. m. Paschastreit S. 278 f., Ketzergesch. d. U. S. 607 f.

2) Das Geburtsjahr Christi. Freiburg i. B. 1880. Eine sachkundig verfasste Gegenschrift ist Edgar Berfried, die alttestamentlich-jüdische Pascha-Berechnung und die 84 jährige Osterperiode. Gegen Florian Riess, Priester der Gesellschaft Jesu. Mit einem Anhange: die victurianische Mondrechnung des Bucherius. Mittelwalde 1891.



für jeden, welcher bei Sinnen ist! Der Dienstag, zu dessen Linken *γενεσις χι* steht, gehört ja dem Jahre 768 u. c., 15 aer. Dion. an, und der 25. März fällt bei Hippolytus 8 Tage vor dem Ostervollmond 752 u. c., 2 ante aer. Dion.

Zum „21/22. März, Sonntag, Schaltjahr, Ezechias" bemerkt der Jesuit: „Geht man vom 3. Jahre des Cyklus, d. i. von 224 p. Chr. oder 977 ab u. c. um 2 mal 112 Jahre zurück, so erhält man das Jahr, in welchem Jesus seinen Namen erhielt. Es ist das Jahr 0 oder 753 ab u. c. [für Kundige 1 ante aer. Dion., überdies setzt der Jesuit den 25. December als Geburtstag Jesu bei Hippolytus einfach voraus]. Und zwar ist es der 1. Januar dieses Jahres. Der Ostertermin fiele genau genommen auf den 22. März: weil es sich aber um ein Schaltjahr handelt, auf den 21. März. Der Wochentag des Ostertermins ist der Sonntag. Der 1. Januar steht vom 21. März (= 81. Januar) um 80 Tage, d. i. 11 Wochen 3 Tage, ab: folglich fiel der 1. Januar auf den Donnerstag. Es unterliegt nicht dem leisesten Zweifel, dass nach dem hl. Hippolytus Weihnachten am 25. December zu feiern ist". Gegen solche Beweisführung ist jedes Wort verschwendet. Nur so viel mag bemerkt werden, dass wenn der 1. Januar 753 u. c. ein Donnerstag war, auch der 25. December 752 ein Donnerstag gewesen ist, Hippolytus aber in dem Daniel-Commentar, wie auf dem *πίναξ* die *γένεσις χριστοῦ* auf einen Mittwoch setzt.

Zu XVI, 2 bemerkt der Jesuit, dessen verworrene Ausdrücke vollständig wiederzugeben Papierverschwendung sein würde, über das Jahr 752 u. c., 29 aer. Dion.: „In ihm fällt der Ostertermin, der 25. März, auf den Freitag: der Anfang des Leidens in den Abend vorher: deshalb ist das Leiden hier vor dem Freitag eingetragen. [Geradezu unwahr]. Hiernach nahm der hl. Hippolytus an, dass der Charfreitag auf die XIV luna und auf den Sabbat das erste Passah fiel [als ob der 14. Nisen nicht gerade der

Paschatag gewesen wäre!]. Christus wäre hiernach 30 Jahre nach seiner Menschwerdung [der Empfängnis am 25. März 752 u. c.] gestorben".

Welchem wissenschaftlich Gesinnten thut es nicht in der Seele weh, in solcher Gesellschaft zu sehen einen Mann von den Verdiensten und Kenntnissen eines Paul de Lagarde[1]? Wie der kecke Jesuit[2]), so behauptet auch der grosse Gelehrte auf dem Lehrstuhle Heinrich Ewald's, dass der 25. December als Geburtstag Jesu schon dem Hippolytus überliefert worden sei. Am 18. Februar 1891 hat Lagarde in einem vor Freunden gehaltenen Vortrage mündlich hervorgehoben, was er jetzt urbi et orbi verkündigt, dass Florian Riess, dessen mathematischen Auseinandersetzungen er nicht folgen könne, „den eigentlichen Beweis für seine Behauptung nicht gegeben habe, dass er aber als der genannt werden müsse, der die .... Thatsache, dass schon im Jahre 222 in Rom der 25. December als der Geburtstag Christi gegolten hat, aus der bekannten Inschrift der Hippolytus-Statue gefolgert hat." Seinen Göttingischen Vortrag schloss Lagarde mit den

[1]) Mitteilungen, 4. Band, 1891, wo S. 241—323 „Altes und Neues über das Weihnachtsfest" bringt. Da wird auch der Pascha-Kanon des Hippolytus besprochen, S. 293 f. 296 f. 317. 319 f. Man findet hier auch (S. 129—148) jene Anzeige des lehrreichen Buches Wilh. Brandt's über die mandäische Religion (1889) wieder, aus welcher ich plötzlich erfahren sollte, dass auch ich bei dem successor Henrici Ewaldi, ich weiss durchaus nicht, weshalb, in Ungnade gefallen bin. Mir wurde es nicht schwer, in dieser Zeitschrift (1891. I. S. 113 f.) nachzuweisen, dass der faustkämpfende Paulus de Lagarde sich von Paulus apostolus (1 Kor. 9, 26) wesentlich unterscheidet ὡς ἀέρα δέρων. Ein solcher Luftschlag ist es auch, dass der Faustkämpfer von Göttingen S. 139 schreibt: „Da Herr Hilgenfeld gelegentlich auch den Isaias auslegt", was ich in den 44 Jahren meiner akademischen Lehrthättgkeit wohl hätte thun können, aber niemals gethan habe.

[2]) Keine „Zierde des Jesuiten-Ordens", wie Lagarde (S. 288) den Ägidius Bucherius bezeichnet. Fern sei es von uns, wissenschaftliche Leistungen von Jesuiten zu verkennen.



Worten: „Ist die Anschauung alt, die ich oben aus dem sogenannten Theophilus von Cäsarea [S. 274 f.] und als dem Brauche der ältesten Kirche Britanniens [1]) entsprechend erwiesen habe, dass Jesus am 25. März empfangen ist und gelitten hat, so folgt mit Notwendigkeit, dass man Jesu Geburt schon in den Kreisen des sogenannten Theophilus und in der alten Kirche Britanniens auf den 25. December verlegt habe" (S. 294).

Lagarde bescheidet sich also, für die Thesis des Jesuiten den eigentlichen Beweis zu geben (S. 317 f.). An den Glauben, dass der Erlöser im Jahre 5500 der Welt erscheinen musste, habe S. Julius Africanus seine 221 vollendete Chronographie angeknüpft, danach die Welt noch 500 Jahre, also zusammen 6000 Jahre bestehen lassen bis zum Millennium. Dass die von Gott, vor welchem 1000 Jahre wie Ein Tag sind (Ps. 90, 4), in 6 Tagen geschaffene Welt 6000 Jahre bis zu einem Sabbat-Jahrtausend bestehen soll, haben schon Barnabas epi. c. 15 und unter den von mir z. d. St. (ed. II. p. 117 sq.) Angeführten auch Irenäus adv. haer. V, 28, 3 und Hippolytus in dem Daniel-Commentar um 202 gelehrt. Aber was folgt aus dieser Thatsache für den 25. März als Tag der Empfängnis und des Leidens, den 25. December als Tag der Geburt Jesu? Lagarde (S. 318) will gezeigt haben, dass das System des Africanus älter als Africanus,

[1]) Ich finde in dieser Hinsicht nichts weiter, als die Erinnerung (S. 260), dass die Jahre „vormals" in England am 25. März als dem Datum der Empfängnis Christi anfingen, mit Verweisung auf R. T. Hampson, medii aevi Kalendarium, Vol. I. II. Lond. 1841. Im Mittelalter war aber der Jahresanfang ab annuntatione oder a conceptione am 25. März, wie L. Ideler (Handbuch der mathemat. u. techn. Chronologie, Bd. II, S. 329 f.) nachweist, „in vielen Gegenden herrschend". Sollte dieser Jahresanfang älter sein, als die Bekehrung der Angelsachsen? Augustinus (de trinit. IV, 5) schreibt allerdings von Christo: octavo enim Kalendas Aprilis (25. März) conceptus creditur, quo et passus. Aber ältere Belege für diese Ansicht hat Lagarde wenigstens nicht beigebracht.



auch, „dass es dem Irenäus bekannt ist", was doch nur von der Grundansicht über die Weltdauer von 6000 Jahren erwiesen ist. „Da Hippolytus in nahen Beziehungen zu Irenäus gestanden haben muss, liesse sich der *πίναξ* aus diesen erklären". Aber es sei noch eine andere Erklärung des Thatbestandes möglich. Es liesse sich denken, dass die Ostertafel des Hippolytus vor 222 unmittelbar durch die *χρονογραφίαι* des Africanus von 221 veranlasst sei, ja: „die *χρονογραφίαι* des Africanus mochten den ihrer Grundanschauung, schon als er bei Irenäus hörte, huldigenden Hippolytus veranlassen, seine Ostertafel so abzufassen, wie er gethan hat."

Dass Hippolytus bei Abfassung des Pinax 222 die Chronographie des Julius Africanus kannte, ist sehr wohl möglich. Aber enthielt diese Chronographie auch schon den 25. März als Empfängnis- und Todestag, den 25. December als Geburtstag Jesu? Lagarde behauptet es (S. 317): „Für jeden, der die scharfe Art der Chronographie kennt, ergibt sich aus der Grundzahl des Systems, dass Jesus für Africanus empfangen war 25. 3. 5500, geboren 9 Monate später, also 25. 12. 5500, und dass er 8 Tage nach seiner Geburt (Gen. 21, 4. Lev. 12, 3. Luc. 1, 59. 2, 21), also 1. 1. 5501 der Welt durch die Beschneidung, die den Vertrag zwischen dem jungen Juden und seinem Gotte besiegelte, Mitglied des Volkes Israel, also so zu sagen geschichtsfähig wurde". Die scharfe Art der Chronographie des Africanus kennt aber niemand besser, als Heinr. Gelzer, welcher in seinem gründlichen Werke über Africanus I, 47 bemerkt: „Der 25. December, welchen die spätere Tradition des Occidents recipirt hat, ist vor der Mitte des 4. Jahrhunderts nicht nachweisbar." Welche Zumutung, den 25. März als Empfängnis- und Todestag, den 25. December als Geburtstag Jesu schon dem Africanus im Jahre 221 zuzuschreiben! Mit demselben Rechte kann man den Episkopen schon von Anfang an die successio apostolorum zuschreiben. Welche Art das „Wissen" La-

garde's ist, lehrt vollends sein Weiteres: „So wie ich auf dem πίναξ des Hippolytus las προ η κα απρει παθος χου = 25. März Leiden Christi, und mich der oben [S. 274 f.] nach „Theophilus" auseinandergesetzten Anschauungen [1]) erinnerte, wusste ich, dass Hippolytus ein Anhänger der Chronologie des Julius Africanus war: denn da das Leiden am Tage der Empfängnis stattgefunden haben sollte [2]), musste die Geburt auf einem 25. December, die Beschneidung auf einen 1. Januar fallen".

Solchen reinen Phantasien steht der Pinax des Hippolytus mit seiner Bezeichnung des 2. April 752 u. c. im Wege. Lagarde fährt selbst fort: „Aber die Statue widersprach durch ihre Eintragung προ δ ν απρει γενεσις χου = 2. April Zeugung [ich meine: Geburt] Christi." Zum Glück kam es 1881 heraus, dass ein Carmen de S. Hippolyto die Abschrift einer von Papst Damasus (366—384) gesetzten Inschrift ist. Da „weiss" Lagarde, dass der Pinax noch etwas später in die Bildsäule des Hippolytus eingemeisselt ist. „Seit dem Frühjahr 1881 waren für mich die Fehler des Hippolytus-πίναξ erklärt. Der πίναξ war rund ein und dreiviertel Jahrhundert nach seinem Erscheinen [also um 397], als er längst unbrauchbar und unverständlich geworden war, nur aus Pietät eingemeisselt

---

[1]) Da wird VIII. Kal. Aprilis (25. März) als Tag der Auferstehung [nicht mehr des Leidens] Christi bezeichnet, zugleich als der Tag des Weltanfangs. Schon XI. Kal. Aprilis [22. März], quinta feria quod coena domini vocatur, habe das Leiden Christi begonnen. Der alten Zeit galt der 25. März vielmehr als Leidenstag, wie auch der Pinax des Hippolytus lehrt (vgl. Ideler a. a. O. II, S. 331). Um so weniger folgt aus diesem wirren Schriftstück irgend etwas für den 25. März als Empfängnis- und Todestag, wogegen der Text des Baluzius p. 274, 5. 6 den 25. December schon als den Geburtstag des Herrn kennt. Von dem 25. März als Empfängnis- und Leidenstag weiss auch der Bronkforst'sche Text nichts.

[2]) Eine Geschichtsconstruction a priori schlimmster Art. Welches Recht haben wir, einen Gedanken des Augustinus schon zwei Jahrhunderte früher in Geltung sein zu lassen!



worden. Fehler waren darum natürlich gewesen und dürfen den Forscher nicht stören: zu ihnen gehört für mich das γενεσις χι (denn so steht da), dass [l. das] nicht zum 2. April, sondern zum παθος χου am 25. März gehört (oben 296, 42) und nur vom Steinmetzen, der in die Geheimnisse der Theologie nicht eingeweiht gewesen sein wird und an Raum keinen Überfluss hatte, falsch eingehauen worden ist". Dieses „Wissen", dass schon Hippolytus den 25. März als den Tag der Empfängnis und des Leidens Jesu angesehen habe, wird Lagarde unter Urteilsfähigen „für sich" behalten. Man denke: um 397 soll in eine alte Bildsäule des Hippolytus dessen Pascha-Kanon für die vergangenen Jahre 222—333 eingemeisselt worden sein. Aus meinem Buche über den Paschastreit der alten Kirche S. 340 hätte Lagarde lernen können, dass der 112 jährige Pascha-Cyklus des Hippolytus im Abendlande seit Anfang des 4. Jahrhunderts zurückgedrängt ward durch einen 84 jährigen Pascha-Cyklus. Diesen 84 jährigen Cyklus der Lateiner hat auch die ökumenische Synode zu Nicäa 325 noch nicht in Einklang gebracht mit dem 19 jährigen Pascha-Cyklus der Alexandriner. Die Synode von Sardica versuchte 343 für die nächsten 50 Jahre eine Vereinbarung zwischen Lateinern und Alexandrinern. Da veranlasste Kaiser Theodosius d. Gr. den Bischof Theophilus von Alexandrien zu einer Ostertafel, welche auf 85 (5 × 19) Jahre berechnet war (vgl. m. Paschastreit S. 369 f.). In dieser Zeit, als es sich um den 84 jährigen Oster-Cyklus der Lateiner und den 85 jährigen der Alexandriner handelte, lässt Lagarde in Rom den alten 112 jährigen Pascha-Cyklus des Hippolytus auf dessen Bildsäule eingemeisselt sein. Und derselbe Steinmetz, welcher bei I, 2 und VI, 2 für 23 Buchstaben Raum findet, hat bei XVI, 2 nicht Raum für die 17 Buchstaben γενεσις και παθος χς. Um Raum zu erhalten, bringt er das zu XVI, 2 gehörige γενεσις χι schon I, 2. Wie kann Lagarde solche Einfälle nur urteilsfähigen

Lesern vorzutragen wagen! Mit ähnlichen Gründen kann man auch die Echtheit des heiligen Rockes in Trier verteidigen. Und wenn Lagarde, von welchem bis jetzt immer noch zu lernen ist, so fortfährt, wird er sich bald nicht mehr wundern dürfen, dass „weder Lagarde noch ein Jesuit für die moderne „Wissenschaft" vorhanden ist" (S. 292).

Halten wir uns also unbedenklich an die Zwischenbemerkungen dieses Pascha-Pinax, welche auch von chronologischer Bedeutung sind. Führen sie uns doch zurück bis zu dem ersten Pascha bei dem Auszuge der Israeliten aus Ägypten. Da kommen in Betracht 15 × 112 Zeiträume mit Einschluss des Zeitraums für Leben und Tod Jesu.

1.	3931—4042 a. mundi.	1571—1460 ante aeram Dionys.
2.	4043—4154 —	1459—1348 —
3.	4155—4266 —	1347—1236 —
4.	4267—4378 —	1235—1124 —
5.	4379—4490 —	1123—1012 —
6.	4491—4602 —	1011— 900 —
7.	4603—4714 —	899— 788 —
8.	4715—4826 —	787— 676 —
9.	4827—4938 —	675— 564 —
10.	4939—5040 —	553— 452 —
11.	5051—5162 —	451— 340 —
12.	5163—5279 —	339— 228 —
13.	5275—5386 —	227— 116 —
14.	5387—5498 —	115— 4 —
15.	5499—5610 —	3 ante aer. Dion.—109 aer. Dion.

ἔξοδος ist geschrieben zu X, 7 mit der *ιδ'* am 2. April, einem Sonntage, was für den 1. Zeitraum ergiebt 4036 a. m., 1466 a. a. D. Aber *ἔξοδος κατὰ Δανιήλ* steht bei XV, 1 mit der *ιδ'* am 5. April, einem Dienstage, und führt auf 3945 a. m., 1557 a. a. D. In der Daniel-Rechnung fällt der Auszug 91 Jahre früher, als in der anderen.

Dieselbe Erscheinung kehrt wieder bei dem von Israel in der Wüste gefeierten Pascha (Num. 9, 1 sq.). Da führt

ἐν ἐρήμῳ bei XII, 7 mit der ιδ′ am 9. April, einem Mittwoch, auf 4038 a. m., 1464 a. a. D. Aber Ἔσδρα κατὰ Δανιὴλ καὶ ἐν ἐρήμῳ bei I, 2 mit der ιδ′ am 13. April, einem Freitag, führt auf 3947 a. m., 1555 a. a. D. Wieder ein Unterschied von 91 Jahren.

Unter Josua feierten die Israeliten, 41 Jahre nach dem Auszuge aus Ägypten, das Pascha in Kanaan (Jos. 15, 10. 11). Daher Ἰησοῦς bei III, 3 mit der ιδ′ am 21/22. März, einem Freitage. Die unbenannte Rechnung führt uns in den 2. Zeitraum 4077 a. m., 1425 a. a. D., genau 41 Jahre nach dem Auszuge. Aber zu VII, 4 lesen wir Ἰησοῦς κ[ατὰ] Δα[νιὴλ], mit der ιδ′ am 5. April, einem Mittwoch. Die Daniel-Rechnung bleibt in dem 1. Zeitraume und führt auf 3985 a. m., 1517 a. a. D., nur 40 Jahre nach dem Auszuge. Beide Rechnungen gehen schon um 92 Jahre auseinander.

Von König Hiskia erzählt 2 Chron. 30, dass er Israel zu einer grossen Paschafeier, freilich erst am 14ten des 2. Monats zusammenrief. Darauf geht Ἐζεχίας zu III, 1 mit der ιδ′ am 21/22. März, einem Sonntage. In dem 8. Zeitraume erhalten wir 4717 a. m., 785 a. a. D. Dagegen Ἐζεκίας κα[τὰ] Δανιὴλ καὶ Ἰωσείας zu VI, 2 mit der ιδ′ am 18. März, einem Sabbat, führt auf 4736 a. m., 766 a. a. D. Die unbenannte Rechnung ergibt 681, die Daniel-Rechnung 791 Jahre seit dem Auszuge aus Ägypten. Von einander unterscheiden sich beide Rechnungen um 19 Jahre.

Eine Paschafeier, wie sie seit Samuel nicht mehr gehalten war, erzählt 2 Chron. 35 (vgl. Ezr. gr. 1) von König Josias. Daher Ἰωσείας zu IV, 1 mit der ιδ′ am 9. April, einem Sabbat. Das ist in dem 9. Zeitraume 4830 a. m., 672 a. a. D., 794 Jahre nach dem Auszuge aus Ägypten, 113 Jahre nach dem Pascha des Hiskia. Aber κατὰ Δα[νιὴλ] zu VI, 2 mit der ιδ′ am 18. März, einem Sabbat gilt, wie wir oben gesehen haben, auch für Ἰωσείας. Die Daniel-Rechnung ergibt also 4848 a. m., 654 a. a. D., 903 Jahre seit dem Auszuge, genau 112

Jahre nach dem Pascha des Hiskia. Der Abstand beider Rechnungen von einander beträgt 18 Jahre.

Auch unter Esra wird eine Paschafeier erzählt Esr. 6, 19 f. Daher die Bemerkung Ἔσδρα zu XIV, 7 mit der ιδ' am 18. März, einem Donnerstage. Da erhalten wir in dem 10. Zeitraume 5048 a. m., 454 a. a. D., 1012 Jahre seit dem Auszuge, 200 Jahre seit dem Pascha des Josia. Aber wir kennen bereits die Bemerkung Ἔσδρα κατὰ Δανιὴλ καὶ ἐν ἐρήμῳ zu I, 2 mit der ιδ' am 13. April, einem Freitage. Da müssen wir der Sache nach herabgehen in den 11. Zeitraum und erhalten 5067 a. m., 435 a. a. D., 1122 Jahre nach dem Auszuge, 219 Jahre seit dem Pascha Ezra's. Der Abstand beider Rechnungen von einander beträgt 19 Jahre.

Die Daniel-Rechnung stimmt zu dem Daniel-Commentar des Hippolytus, welcher von Ezra bis zu der Erscheinung Christi 434 Jahre berechnet (p. 25, 26 sq.) Die 62 Jahrwochen Dan. 9, 26 (= 434 Jahren) laufen, 5067 a. m., 435 a. a. D. als 1 gerechnet, oder 5066 a. m., 436 a. a. D. als 0 gezählt, genau ab in dem Weltjahre 5500, a. a. D. 2, d. h. in dem Geburtsjahre Christi nach Hippolytus. Die Angabe des Pinax γενεσις χι zu II, 1, d. h. zu 5500 a. m., 752 u. c., 2 ante aer. Dion., mit der ιδ' am 2. April, einem Mittwoch, wird also auch in dieser Hinsicht vollkommen bestätigt, wie sie denn auch ohne alle Angabe einer abweichenden Rechnung dasteht. Von dem 25. März, welcher in diesem Jahre ein Dienstag gewesen sein würde, kann ebenso wenig die Rede sein, als von dem 25. December, welcher in diesem Jahre nach Hippolytus ein Sabbat gewesen sein würde. Hat der Daniel-Commentar nach den Hsch. Π und Θ den 25. December als Geburtstag Jesu, so bietet er einen späteren Zusatz, welchen die Chigi-Hs. und Georgios von Horta noch nicht kennen. Ursprünglich sind dagegen in dem Daniel-Commentar das 5500. Weltjahr, das 42. Kaiserjahr des Augustus und der Mittwoch als Tag der Geburt Jesu.

Eine abweichende Berechnung fehlt auch bei der Bemerkung des Pinax πα϶ος χς zu XVI, 2, d. h. zu 5530 a. m., 782 u. c., 29 aer. Dionys., dem feststehenden Jahre der Consuln Rufus und Rubellio, mit der ιδ' am 25. März, einem Freitage. Da enthüllt sich der Sinn des Hippolytus. Weit gefehlt, dass er auf denselben Jahrestag Empfängnis und Geburt Jesu gesetzt hätte, lässt er vielmehr an einem Paschatage Jesum geboren und 30 Jahre später gestorben sein.

Das Jahr 5530 a. m., 782 u. c., 29 a. D. wird auch in dem Daniel-Commentar des Hippolytus als Todesjahr Jesu bestätigt durch die Angabe des Consulats des Rufus und Rubellio, ebenso der Todestag am 25. März. Aber *H* hat das Leiden im 33. Lebensjahr Jesu, dem 18. Kaiserjahre des Tiberius (784 u. c., 31 aer. Dion.), was auch cod. Chis. und Georgios von Horta bieten. Dieses Jahr zu ändern, ἔτει τριακοστῷ πρώτῳ (für τρίτῳ) zu lesen, hat Lagarde (S. 317. 320) auch nicht das mindeste Recht. Bratke verteidigt das 33. Lebensjahr Jesu als sein Todesjahr nach Hippolytus, aber schwerlich mit Recht. Dieses Jahr würde nach dem Pinax des Hippolytus (II, 3) die ιδ' am 2. April, einem Montage haben, sein 25. März würde ein Sonntag sein, wogegen doch der Freitag als Leidenstag feststeht. Bratke (S. 156 f.) meint wohl, gerade bei Hippolytus sei es fast vorauszusetzen, dass er in früherer Lebenszeit (202 bei Abfassung des Daniel-Commentars) eine 33 jährige Lebenszeit Jesu gelehrt habe. Das Vorbild des Irenäus müsse ihn auf diese Berechnung geführt haben. Aber dem Irenäus, welcher Jesum erst in der aetas senioris den Lehrberuf angetreten haben lässt (adv. haer. II, 22, 5), konnte sich Hippolytus in dieser Hinsicht gar nicht anschliessen. Und dass er aus den 3 Paschafesten, welche das Johannes-Evangelium in der Lehrthätigkeit Jesu erwähnt, bereits auf eine mehrjährige Lehrthätigkeit Jesu geschlossen haben sollte, ist eine blosse Voraussetzung, welche schon durch die Beispiele des Cle-

mens v. Alex. und Tertullian's hinfällig wird [1]). In der bis 234 fortschreitenden Chronik hat Hippolytus, wie wir sehen werden, den Tod Jesu im 30. Lebensjahr festgehalten. Und dass er eine auf Grund des Johannes-Evg. gewonnene Berechnung mehrjähriger Lehrthätigkeit Jesu später aufgegeben haben sollte, ist kaum denkbar.

Die Stelle des Daniel-Commentars wird also ursprünglich etwa so gelautet haben: *ἡ γὰρ πρώτη παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν ἡ ἔνσαρκος, ἐν ᾗ γεγέννηται ἐν Βηθλεέμ, ἐγένετο πρὸ δ' νώνων ἀπριλίων ἡμέρᾳ τετράδι, βασιλεύοντος Αὐγούστου τεσσαρακοστὸν καὶ δεύτερον ἔτος, ἀπὸ δὲ Ἀδὰμ πεντακισχιλιοστῷ καὶ πεντακοσιοστῷ ἔτει· ἔπαθε δὲ τριακοστῷ πρὸ ἡ καλανδῶν ἀπριλίων ἡμέρᾳ παρασκευῇ ἐκκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος, ὑπατεύοντος Ῥούφου καὶ Ῥουβελλίωνος.*

II. Diese Zeitbestimmung der Geburt und des Todes Jesu wird sich als ächt hippolyteisch bewähren, je mehr wir sie im Zusammenhange der Chronologie des Hippolytus betrachten. Der Pinax führt uns von dem Auszuge der Israeliten aus Ägypten bis zu dem Tode Jesu.

	a. m.	a. aer. Dion.	a. m.	a. aer. Dion.
	nach Daniel-Rechnung		nach anderer Rechnung	
Auszugs-Pascha	3945.	1557.	4036.	1466.
Wüsten-Pascha	3947.	1555.	4038.	1464.
Josua-Pascha	3985.	1517.	4077.	1425.
Hiskia-Pascha	4736.	766.	4717.	785.
Josia-Pascha	4848.	654.	4830.	672.
Ezra-Pascha	5067.	435.	5048.	454.
Pascha der Geburt Jesu	5500.	2.	Ebenso	
Pascha des Leidens Jesu	5530.	29 aer. Dion.	Ebenso.	

Diese Hervorhebung der bedeutendsten Paschafeiern, diese Berechnung der Paschafeiern seit dem Auszuge der Israeliten bis zu der Erfüllung des Pascha durch das Leiden Christi stimmt zu der Thatsache, dass Hippolytus

[1]) Vgl. m. clem. Recogn. u. Hom. S. 160. Krit. Untersuchungen über die Evv. Justins, der clem. Homilien u. Marcion's S. 337.

diesen Kanon mit einer Aufzeichnung über die Pascha-Zeiten herausgegeben hat [1]). In dieser Schrift wird Hippolytus 222 die vorchristlichen Paschafeiern etwas abweichend von dem Daniel-Commentar um 202, dessen drei erste Bücher bis jetzt nur in Bruchstücken erhalten sind, dessen viertes Buch aber wenigstens die Zeit Ezra's in bestem Einklange mit der Daniel-Rechnung des Pascha-Pinax bietet, bestimmt haben. Woher aber auf diesem Pinax die andere Rechnung? Ein Jahr zuvor (221) war die Chronographie des S. Julius Afrikanus erschienen. Africanus setzte nach H. Gelzer's Ermittelungen (I, 53 f.) Moses Auszug aus Ägypten 3707 a. m., das erste Königsjahr des Ahas 4727 a. m. Dem Ahas folgte aber Hiskia erst 16 Jahre später nach. Die andere Rechnung des Hippolytus-Pinax weicht also von Africanus ab und ist mindestens nicht abgeschrieben aus dessen Chronographie.

Hippolytus hat aber auch eine eigene, bis zum 13. Kaiserjahre des Alexander Severus (987 u. c., 234 aer. Dion.) fortschreitende Chronik verfasst, welche in der Hauptsache am treuesten der Liber generationis ab Adam (in Chron. pasch. ed. L. Dindorf, II, 95 sq.), aber auch der römische Chronograph von 354 [2]) wiedergibt. Schon in dem Inhaltsverzeichnis des L. g. (p. 96) wird angekündigt: Declaratio paschae, et quis quando servavit ex temporibus Moysi in hunc diem, in der Chronica anni 354

---

[1]) Eusebius KG. VI, 22: καὶ τὸ περὶ τοῦ πάσχα πεποίηται σύγγραμμα, ἐν ᾧ τῶν χρόνων ἀναγραφὴν ἐκθέμενος καί τινα κανόνα ἑκκαιδεκαετήριδος περὶ τοῦ πάσχα προθεὶς ἐπὶ τὸ πρῶτον ἔτος Ἀλεξάνδρου αὐτοκράτορος τοὺς χρόνους περιγράφει. Hieronymus de vir. illustr. 61: Hippolytus ..... rationem paschae temporumque canones scripsit usque ad primum annum Alexandri imperatoris et XVI annorum circulum, quem Graeci ἑξκαιδεκαετήριδα vocant, reperit etc. Auf der Bildsäule des Hippolytus ist verzeichnet die Schrift: Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα, κατὰ (l. καθὰ) ἐν τῷ πίνακι.

[2]) Untersucht und herausgegeben von Th. Mommsen in den Abhandlungen der k. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften II, 1. 1850, S. 546 f.



(bei Mommsen S. 589): Ostensio Pasche, quis ex quo Pascha servavit a Moysen computatis annis.

Dann heisst es in dem L. g. p. 107 nach einer Berechnung der Weltjahre (seit Adam) bis zum 13. Jahre des Kaisers Alexander (234 a. D.) auf 5738 Jahre:

Ut autem et aliter ostendamus non tantum per tempora regum, sed etiam a quo Pascha servatum est dimensurantes simul annos dicemus [1]).

Ab Adam usque diluvium an. IIMCCXLII [2]).

A diluvio usque ad exitum Abraham de terra sua MCXLV [3]).

Hinc usque quo exirent Israelitae de Aegypto, educente eos Moyse, quando et Pascha fecerunt, anni erant CCCCXXX [4]).

Ab exitu Aegypti usque in transitum Iordanis, quando Iesus Pascha celebravit, sunt anni XLI [5]).

Ezechias post annos CCCCLXIV celebravit Pascha [6]).

Post Ezechiam Iosias anno CXIV. Pascha celebravit [7]).

Post Iosiam Heszras post annos CVIII. Pascha celebravit [8]).

---

[1]) Chron. a. 354 bei Mommsen S. 640 hat c. 17 die Überschrift: Ut vero melius ostendamus non solum diebus, temporibus, sed quando vel a quibus celebratum est pascha.

[2]) Übereinstimmend Chron. a. 354: Ab Adam usque ad noe anni $\overline{II}$CCXLII (2242).

[3]) Chron. a. 354: et a noe usque ad abraam anni CCXLV, offenbar verschrieben statt MCXLV.

[4]) Chron. a. 354: et ab abraam usque quo exierunt filii israel de egipto per moysen et aaron anni CCCCXXX. et celebraverunt pascha, id est VIII kalendas aprilis lun. XIII (l. XIIII).

[5]) Chron. a. 354: et ad profectionem filiorum Israel ex aegipto cum transisissent iordanem cum hiesu nave anni DXXXI (l. XXXXI).

[6]) Richtiger Chron. a. 354: et ezechias deinde post annos DCCCLXIIII fecerunt pascha.

[7]) Chron. a. 354: post ezechiam iosias post annos CXV fecerunt pascha.

[8]) Chron. a. 354: post iosiam ezdra post annos CXI fecerunt pascha.



Post Heszram servatoris usque generationes (l. generationem) Christi post annos DLXIII Pascha fit [1]).
A generatione autem Christi post XXX annos, cum passus est dominus [2]), Pascha celebratur, ipse enim erat iustum Pascha.

A passione autem domini usque in XIII. annum imperii imperatoris Alexandri Caesaris anni CCVI. servatum est Pascha, quod in commemorationem domini nostri Iesu Christi servatur a nobis.

Fiunt igitur omnes anni ab Adam usque in hunc diem anni quinquies mille septingenti triginta octo.

Da erhält man folgende Zeitrechnung:

	secundum Lib. gen.	secundum Chron. a. 354.
Sintflut	2242 a. m.	
Abrahams Auszug, 1145 J. später	3387 —	
Mose's Auszug, 430 J. später	3817 —	
Josua's Pascha, 41 J. später	3858 —	
Hiskia's Pascha, 864 J. später	4722 —	
Josia's Pascha, 114 J. später	4836 —,	115 J. später 4837 a. m.
Ezra's Pascha, 108 J. später	4944 —,	111 J. später 4948 —
Jesu Geburt, 563 J. später	5507 —,	562 J. später 5510 —.
Jesu Tod, 30 J. später	5537 —,	
Alexander Sev. 13. Kaiserjahr, 206 J. später	5743 — (5 Jahre zu spät.).	

Die dritte Berechnung des Hippolytus, welche von Schreibfehlern gereinigt, wohl auf 5500 a. m. als Geburtsjahr Jesu herabführen wird, bestätigt dessen nur 30jährige Lebenszeit. Bemerken doch auch die Fasti consulares (Mommsen S. 619) zu dem Jahre 29 aer. Dion.: Gemino et Gemino. His consulibus dñs IHC XPC passus ē die Veñ. luna XIIII. Das Verzeichnis der römischen Bischöfe [3])

---

[1]) Chron. a. 354: ab ezdra usque ad nativitatem christi post annos DLXII fecerunt pascha. fiunt ab adam usque ad nativitatem Christi anni V̄D (5500).

[2]) Vorher: et a generatione Christi usque ad passionem anni XXX.

[3]) Bei Mommsen a. a. O. S. 634, Lipsius Chronologie der röm. Bischöfe S. 265.



beginnt: Imperante Tiberio Caesare passus est dominus noster Iesus Christus duobus Geminis cons. VIII. kl. Apr. et post ascensum eius beatissimus Petrus episcopatum suscepit..... Petrus ann. XXV. mens. uno d. IX. Fuit temporibus Tiberii Caesaris et Gai et Tiberi, Claudi et Neronis, a cons. Minuci et Longini [30 aer. Dion.] usque Nerone et Vero [55 aer. Dion.]. Der Episkopat des Petrus 30—55 aer. Dion. führt auf 29 aer. Dion. als Jesu Todesjahr.

Mindestens dem Pascha-Pinax des Hippolytus sehr verwandt ist der zu Anfang 243 a. D. geschriebene De pascha computus unter Cyprian's Schriften (ed. Hartel. III, 248—276). Da ist primum pascha in Aegypto (250, 10) pridie idus Aprilis secunda feria (254, 1. 256, 8), d. h. Montag 12. April des Jahres 1579 vor dem Leidenspascha VI. id. April. (8. April) V. feria (Donnerstag) und dem Leidenstage V. id. April. (9. April.) VI. feria (Freitag), vgl. p. 256, 17. Was dazwischen fällt, gibt an p. 256, 10—16: Unde usque ad Iesum filium Nave annis XLI suppletis immolaverunt filii Israel Pascha kal. Apr. (1. April) die sabbato. Ezechias autem ab exitu ex Aegypto usque ad primum annum regni sui post annos DCCCLXVII celebravit Pascha VI. id. Apr. (8. April) IIII. feria (Mittwoch), item Iosias duodevicesimo anno regni sui post annos DCCCCLXX immolavit Pascha XII kal. Aprilis (21. März) feria II (Montag). Esdras autem eo tempore, quo suppletae sunt septem hebdomadae a templo restituto et perfecto et restituta civitate Hierusalem post annos ĪCXIIII sacrificavit Pascha XII kal. Apr. (21. März) sabbato.

Da erhält man folgende Berechnung:

Exodus-Pascha . . .	1579	ante passionem Christi.
Josua-Pascha . . .	1538	—
Hiskia-Pascha . . .	712	—
Josia-Pascha	609	—
Ezra-Pascha	465	—

Wenn man auch hier eine 30 jährige Lebenszeit Christi annimmt, so kommt man bei dem Ezra-Pascha auf 435

ante Christum natum, ganz wie in der Daniel-Rechnung. Um so mehr wird H. Gelzer (II, 1, S. 20) darin Recht haben, dass Hippolytus die 30jährige Lebenszeit Jesu stets festgehalten hat.

III. Das Geburtsjahr Jesu hat Irenäus, der Lehrer des Hippolytus, ungefähr in das 41. Kaiserjahr des Augustus gesetzt (adv. haer. III, 21, 3 circa primum et quadragesimum annum Augusti imperii). Tertullianus adv. Iud. c. 8 schreibt bestimmter: quadragesimo et primo anno imperii Augusti, quo post mortem Cleopatrae imperavit [unrichtig genug], nascitur Christus. et supervixit idem Augustus, ex quo nascitur Christus, annis XV. Das sind 56 Kaiserjahre des Augustus, aber von seinem Tode am 19. August 767 u. c., 14 aer. Dion. 15 Jahre zurückgerechnet, kommt man auch hier auf 752 u. c., 2 ante aer. Dion. als das Geburtsjahr Christi. Den Tod Jesu lässt Tertullianus erfolgt sein sub Tiberio Caesare, coss. Rubellio Gemino et Rufio Gemino, mense Martio, temporibus Paschae, die VIII. Calendarum Aprilium, die prima azymorum. Auch nach ihm ist also das Todesjahr Christi 782 u. c., 29 aer. Dion., ganz wie bei Hippolytus, mit welchem Tertullianus auf Jahr und Tag zusammentrifft, auch in der Annahme einer nur 30jährigen Lebenszeit Jesu.

Clemens v. Alexandrien Strom. I, 21, 144. 145 schreibt dem Augustus nur 43 Kaiserjahre zu, offenbar weil er von dem Tode des M. Antonius im August 724 u. c., 30 ante aer. Dion. bis zum Tode des Augustus am 19. August 767 u. c. 14 aer. Dion. rechnet. Dann schreibt er: *ἐγεννήθη δὲ ὁ κύριος ἡμῶν τῷ ὀγδόῳ καὶ εἰκοστῷ ἔτει, ὅτε πρῶτον ἐκέλευσαν ἀπογραφὰς γενέσθαι ἐπὶ Αὐγούστου.* Auch so erhält man als Geburtsjahr Christi 752 u. c., 2 ante aer. Dion. Ausdrücklich behauptet Clemens v. Alex. eine nur einjährige Lehrzeit und eine nur 30jährige Lebenszeit Jesu: *καὶ ὅτι ἐνιαυτὸν μόνον ἔδει αὐτὸν κηρῦξαι, καὶ τοῦτο γέγραπται οὕτως· Ἐνιαυτὸν δεκτὸν κυρίου κηρῦξαι ἀπέσταλκέν με* (Ies. 61, 1. Luc. 4, 19). *τοῦτο καὶ ὁ προφήτης*

εἶπεν καὶ τὸ εὐαγγέλιον. πεντεκαιδεκάτῳ οὖν ἔτει Τιβερίου καὶ πεντεκαιδεκάτῳ Αὐγούστου οὕτω πληροῦνται τὰ τριάκοντα ἔτη, ἕως οὗ ἔπαθεν. Also wieder das Todesjahr 782 u. c., 29 aer. Dion. Der Geburtstag Jesu stand dem alexandrinischen Clemens freilich noch nicht fest. Er bemerkt: εἰσὶ δὲ οἱ περιεργότερον τῇ γενέσει τοῦ σωτῆρος οὐ μόνον τὸ ἔτος, ἀλλὰ καὶ τὴν ἡμέραν προστιθέντες, ἥν φασιν ἔτους κή Αὐγούστου ἐν πέμπτῃ Πάχων καὶ εἰκάδι (20. Mai).

So sehr also der alexandrinische Clemens mit Hippolytus über das Jahr der Geburt Jesu übereinstimmt, so würde er doch dessen genaue Bestimmung des Monats- und Wochentages als Vorwitz angesehen haben. Von dem 25. December vollends weiss Clemens so wenig etwas als Hippolytus. Dieser hat nicht in den Anfang der zunehmenden Tage, sondern in die Quartadecima des mehrfach angenommenen Jahres die Geburt Jesu gesetzt und Jesum an einem Paschatage geboren wie 30 Jahre später gelitten haben lassen. So anerkannt auch das Johannes-Evangelium schon als Lehrschrift war, so war es doch noch zu Anfang des 3. Jahrhunderts nicht so als geschichtliche Darstellung in Geltung, dass es die tiefgewurzelte, nur mit den synoptischen Evangelien vereinbare Überlieferung von einer nur einjährigen Lehrzeit Jesu verdrängt hätte. Nur die Quartadecima als Tag des Erlösungstodes findet sich auch bei Hippolytus, dessen Quartadecima als Geburtstag des Erlösers lediglich auf berechnender Theorie beruht. Aus abendländischer Berechnung ist aber auch, nur erst später, der dies Solis invicti als Geburtstag des Erlösers hervorgegangen.

Berichtigung: S. 263, Z. 2. v. o. l. 788 statt 778.

XI.

Eine Bestreitung des Edicts von Mailand durch O. Seeck.

Kritisch beleuchtet

von

Dr. phil. Franz Görres
zu Düsseldorf (von Anfang November ab zu Bonn).

Einleitung: Kritische Uebersicht über die wichtigere Constantin-Literatur im letzten Septennium.

Das constantinische Zeitalter, zumal die Aera der Toleranz- und Freiheitsedicte von 311 bis 313 bezw. 324, erfreut sich, wie überhaupt seit fast vier Decennien, seit Erscheinen der ersten Auflage der epochemachenden Burckhardt'schen Monographie, so zumal im letzten Jahrsiebend eifrigster Aufmerksamkeit der Forscher. Alle hier in Betracht kommenden Essays sind zwar anregend und geistvoll, in gewissem beschränkterem Sinne sogar O. Seeck's jüngste Studie, leider aber vielfach in ihren Ergebnissen verfehlt, weil eine schiefe Kritik, entweder unkritisches Panegyrisiren zu Gunsten des „ersten christlichen Kaisers" oder fatale Hyperkritik, die dilettantische Sucht, dem überraschten Leser um jeden Preis eine funkelnagelneue Enthüllung vorzuführen, die Verfasser irregeleitet hat.

1. und 2. Uebrigens eröffnen Antoniades (Kaiser Licinius, München 1884) und Ohnesorge (der Anonymus Valesii de Constantino, Kiel 1885) den Reigen sehr rühmlich: Die beiden Gelehrten halten die richtige Mitte zwischen unkritischer Annahme und hyperkritischer Verwerfung[1]). Der Neuhellene hat sich das unverächtliche

[1]) Vgl. Ad. Hilgenfeld's und meine Anzeige des neugriechischen Licinius, Zeitschrift für wiss. Theol. XXVIII, 4. S.

Verdienst erworben, das sog. (zweite) Toleranzedict von 312 als apokryph zu entlarven (S. 79—81): In der That spielt das im Mailänder Edict von 313 erwähnte frühere kaiserliche Schreiben (scripta, litterae) lediglich auf das im Edict von 311 verheissene (später verloren gegangene) privaten kaiserlichen Schreiben an die Richter an (Lactant. mortes c. 34: „alia autem epistola significaturi sumus, quid debeant observare"). Ad. Hilgenfeld (Anzeige des neuhellenischen Licinius a. a. O. [s. oben S. 282 f., Anm. 1] S. 508—512) hat Antoniades' überzeugender Beweisführung mit Fug zugestimmt und sie vielfach ergänzt. Ohnesorge hat in seiner beachtenswerten Inauguraldissertation zum ersten Mal in systematischer Argumentation überzeugend dargethan, dass das erste valesische Fragment nicht etwa als Compilation (die gewöhnliche Ansicht!), sondern als durchaus selbständige, überaus wertvolle Quelle für das constantinische Zeitalter anzusehen ist. Lebhaften Dank der Fachgenossen verdient auch Ohnesorge's spätere Studie „Die römische Provinzliste von 297, Teil I. Duisburg 1889; ich verweise wegen der Details auf meine Anzeige, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXIII, 1, S. 118—123.

Die übrigen hier zu nennenden oder vielmehr zu rügenden Essays laboriren an der Unkritik oder den hyperkritischen Neigungen ihrer Autoren:

3. Bereits in meinem Aufsatz „Die Verwandtenmorde Constantins des Grossen" (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXX, 3, [S. 343—377], S. 360—365) habe ich gezeigt, dass Victor Schultze's Versuch, den grossen Kaiser von der schweren Anklage, seinen Schwager Licinius im Widerspruch mit der eidlichen Zusage der Begnadigung in den Tod gesandt zu haben [1]), freizusprechen, völlig missglückt ist.

508—512 — Göttinger philolog. Anzeiger XVI, Nr. 9, S. 560—566, sowie meine Anzeige von Ohnesorge, Der Anonymus Valesii etc., Zeitschr. f. w. Theol. XXIX, 4, S. 504—512.

[1]) „Untersuchungen zur Geschichte Constantin's d. Gr. (Schluss), Abschn. VI: Der Untergang des Licinius", Brieger'sche Zeitschrift f. K.G. VIII, 4, S. 534—542.



4. Weiter behandelt Crivellucci (Eusebio, vita di Costantino, Livorno 1888) seinen Gegenstand geistvoll, aber hyperkritisch: Die Licinius-Verfolgung sucht er per fas et nefas als noch unbedeutender darzuthun, als sie nach dem authentischen Quellenmaterial erscheint, aber ohne zu überzeugen; das constantinische Orientedict von 324 (Eus. v. Const. II c. 24—42 und in extenso bei Sozom. e. h. I c. 8), sowie das Schreiben Constantins an die Christengemeinde von Nikomedien (bei Theodoret. h. e. I c. 20) gelten ihm gar als eusebianische bezw. athanasianische Fälschung (s. meine Anzeige dieser italienischen Monographie, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXIII, 1, S. 124—128).

5. Die abenteuerlichen durchaus unzulässigen Crispus- und Licinian-Thesen O. Seeck's („Constantinische Verwandtenmorde", Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXIII, 1, S. 63—77) habe ich in meiner Studie. „Noch einmal die constantinischen Verwandtenmorde. Eine Erwiderung", Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXIII, 3, S. 320—328 widerlegt.

I. Alle im Obigen gerügten un- und hyperkritischen Ausschreitungen, auch seine eigenen, überbietet aber O. Seeck noch bei weitem in seinem jüngsten Aufsatz „Das sogenannte(!) Edict von Mailand" (Brieger'sche Zeitschr. f. K.G. XII = 1891, H. 3/4, S. 381—386). Den Ausführungen des Greifswalder Philologen zufolge darf weder von einem Mailänder Edict noch von einem Edict von Mailand-Nikomedien die Rede sein. Die constantinische Religionspolitik in Ansehung der Christen hat sich auf Unterzeichnung und Durchführung des Galerius'schen Toleranzedicts von 311, sowie auf das Orientedict von 324 beschränkt; was man von einem Freiheitsgesetz von Mailand-Nikomedien fabelt, beschränkt sich auf das von Licinius im Juni 313 zu Nikomedien erlassene Gesetz, und selbst dieses geht über den Rahmen des Decretes von 311 nicht hinaus, verfolgt nur den Zweck, das durch die Chikanen Maximins II. verkümmerte Galerius'sche Edict auch für die Staaten des fanatischen Tyrannen

wiederherzustellen. Mit anderen Worten, Constantin (während seiner ganzen Regierungszeit) und Licin (während seiner christenfreundlichen Periode) haben den Christen nie mehr als die bescheidenen Rechte einer religio licita et adscita, deren sich auch das Judenthum schon seit Julius Cäsar stets, unter heidnischen wie christlichen Imperatoren, erfreute [1]), bewilligt, und doch erhebt sich das Christenthum gar bald, schon seit der letzten Zeit Constantins, zu der über die Olympier triumphirenden siegreichen Staatskirche. Zu diesen ungeheuerlichen Annahmen gelangt O. Seeck, weil er folgenden Fundamentalirrtümernn huldigt:

I. unterschätzt er die geistige Inferiorität des Licinius und selbst des Galerius (sic!) im Vergleich mit Constantin!

II. hat er keine Ahnung davon, dass selbst das Edict von Nikomedien vom Jahr 313 (in seinem eigenen Sinne) eine wesentliche Erweiterung der im Jahr 311 bewilligten Rechte einer religio licita zur vollen Anerkennung der religiösen Freiheit bedeutet.

III. In Zusammenhang hiermit fehlt Seeck überhaupt jedes Verständnis für die Grossartigkeit der constantinischen Religionspolitik in Rücksicht des Christenthums.

IV. Der Greifswalder Professor lässt den historischen Zusammenhang gänzlich ausser Acht.

Zu seinem eigenen Schaden ignorirt unser Verfasser, abgesehen von Th. Keim, gänzlich die neuere Literatur: Burckhardt's Constantin, Antoniades' Kaiser Licinius, die förderlichen Anzeigen Ad. Hilgenfeld's, (meiner „Licinianischen Christenverfolgung“ Zeitschr. f. wiss. Theol. XIX, 1, S. 159—167, sowie des neuhellenischen Licinius a. a. O.).

---

[1] Vgl. Flav. Joseph. Antiquitates Iud. XIV 17, c. Apion. l. II, S. 879 edit. Basil., Cass. Dion. l. 76 c. 7, Tert. Apol. c. 21, die Philosophumena des Pseudo-Hippolytus IX c. 12 ed. Miller, Oxonii 1851, Digest. XLVIII 8, 11: „Circumcidere Iudaeos filios suos tantum permittitur“, Jul. Paull. Recept. sentent. V, 22, 3 et 4, Digest. L. 2, cap. 2, § 3 Lamprid. Alex. Sev. c. 22, für die christliche Zeit s. Cod. Theod. XVI 8, 9: „Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis“ constat. (Verfügung des Kaisers Theodosius I. vom J. 393).



Meine eigenen zahlreichen einschlägigen Schriften, z. B. die Licinianische Christenverfolgung, Jena 1875, meine Artikel „K. Licinius der Aeltere“ und „Licinius der Jüngere oder Licinianus (Ersch.: — Gruber'sche Allg. Encyklopädie, Section II, Teil 43, S. 361—366), meine Abhandlungen: „Maximin II. als Christenverfolger“, Brieger'sche Zeitschr. f. K.G. XI, 3, S. 333—352, Kirche und Staat von Decius bis Diocletian (249—284) (Jahrb. f. protest. Theol. XVI = 1890, H. 3 u. 4), „Die diocletianische Christenverfolgung (284—324)“ (Jahrb. f. protest. Theol. XVII = 1891, H. 1 u. 2), u. s. w. existiren einfach für ihn nicht, und doch hätte er sich z. B. aus der Lectüre der Hilgenfeld'schen beiden Anzeigen allein leicht von der Geschichtlichkeit des Mailänder Edicts und von dem gewaltigen Unterschiede zwischen dem Galerius'schen Decret von 311 und dem Edict von Mailand - Nikomedien überzeugen können. Aus meinen jetzt folgenden detaillirteren Ausführungen, die sich Schritt vor Schritt an den Seeck'schen Aufsatz anschliessen, wird sich ergeben, dass letzterer an noch mehr Irrthümern, als den schon gerügten, krankt.

II. Seeck beginnt S. 381 seine Erörterungen mit den zuversichtlichen Worten: Im Jahre 313 gewährte Constantin durch das Edict von Mailand den Christen im römischen Reiche gesetzliche Toleranz! So haben wir alle es auf der Schulbank gelernt, und doch ist kein Wort davon wahr (sic!). Denn gesetzliche Toleranz erhielten die Christen nicht erst 313, sondern schon 311, der Urheber dieser Massregel war nicht Constantin, sondern Galerius, und ein Edict von Mailand, das sich mit der Christenfrage beschäftigte, hat es nie gegeben (!!). Ich erwidere für jetzt: Seeck's These involvirt eine verkehrte Fragestellung: Nur ein Ignorant kann freilich „lehren“, das Christenthum sei erst durch das in erster Linie constantinische Mailänder Edict von 313 religio licita geworden; dies war schon durch den von Galerius, Constantin und Licinius unterzeichneten

Erlass von 311 geschehen. Indess Seeck übersieht, dass diese blosse Toleranz 313 zur vollständigen Gleichberechtigung mit dem Heidenthum erweitert wurde.

III. Sodann versteigt sich unser Hyperkritiker zu folgenden mehr als gewagten Behauptungen (a. a. O.): „Eine Urkunde, welche man mit diesem Namen Edict von Mailand zu bezeichnen pflegt, ist uns zwar noch im Wortlaut erhalten, aber diese ist erstens kein Edict, zweitens nicht in Mailand erlassen, drittens nicht von Constantin, und viertens bietet sie nicht dem ganzen Reiche gesetzliche Duldung, welche die Christen damals schon längst besassen, sondern ihr Inhalt ist von viel beschränkterer Bedeutung.“ Jetzt beweist Seeck mit überflüssiger Breite (S. 381 f.), dass der Erlass von Mailand kein Edict, sondern nach Lactant. Mortes c. 48 ein Brief, ein an den bithynischen Statthalter gerichtetes Rescript ist („litterae ad praesidem (Bithyniae) datae“), muss aber schliesslich zugestehen: „Doch dies ist unwesentlich, da die Edicte sich wohl durch ihre solenne Form, nicht aber durch grössere Kraft der gesetzlichen Geltung von derartigen Briefen unterscheiden.“ In der That wird der Mailänder „Brief“, diese „magna charta libertatum“ für die Christenheit, als Mailänder Edict nach wie vor trotz Seeck in der Geschichte weiterleben; leistete doch dieses in Form eines Briefes erlassene Manifest dieselben Dienste, wie ein Edict; Lactanz a. a. O. betont wiederholt, dass die Urkunde auf Befehl Licins am 13. Juni 313 zu Nikomedien öffentlich angeschlagen wurde („proponi“).

IV. Weiter meint Seeck (S. 382): „Als Constantin und Licinius zu Mailand zusammentrafen, konnten sie noch gar keine Befehle an den Statthalter von Bithynien erlassen, da dessen Provinz nicht zu ihrem Machtbereich gehörte, sondern dem Maximinus Daja unterthan war.“ Aber Seeck fasst hier die auf die Echtheit unserer Urkunde bezügliche Frage rein mechanisch auf; die Sache

verhält sich so: der Archetypus des Edictes, die älteste Form desselben, das Exemplar, welches Constantin und Licinius zu Mailand Anfang 313 veröffentlichten, und das jedenfalls an die beiderseitigen Prätorialpräfecten gerichtet war, ist verloren gegangen; es galt allen Christen im Reich mit Ausnahme natürlich von Maximins, des fanatischen Christenfeindes, Reichsanteil. Später, nach Unterwerfung Bithyniens, der ersten Provinz Maximins, waren beide Kaiser bemüht, auch dessen christlichen Unterthanen die Wohlthaten des Mailänder Erlasses zu sichern; natürlich wurde dieses Exemplar an die bithynischen Statthalter gerichtet; und dieser bekam ohne Zweifel, wie selbst Seeck richtig gesehen hat, die Weisung, das Decret successive, d. h. im Verhältniss der fortschreitenden Eroberung der Staaten Maximins, an die andern asiatischen Präfecten weiter zu befördern. Lactanz und Eusebius, die beiden im Orient weilenden Zeitgenossen, hatten kein Interesse, dem im fernen Westen erlassenen ursprünglichen Exemplar des Mailänder Edictes nachzuspüren; die völlige Wiederherstellung des Friedens in der am härtesten fast 10 Jahre durch den Diocletian-Sturm heimgesuchten orientalischen Kirche lag ihnen näher, und so hat denn der Verfasser der „Mortes“ uns eben das durch Licinius zu Nikomedien publicirte Exemplar der Urkunde aufbewahrt und im lateinischen Wortlaut mitgeteilt (c. 48), und Eusebius bietet die griechische Uebersetzung der Form des Erlasses, wie ihn der Statthalter Palästinas veröffentlicht hatte (hist. eccl. X. c. 5).

V. S. 383 sucht Seeck darzuthun, unser Freiheitsedict hätte in seiner verloren gegangenen Ueberschrift auch den Namen Maximins II. enthalten, aber ohne zu überzeugen. Es ist zwar richtig, dass Constantin den Daja nicht gleich nach dessen Besiegung durch Licinius als abgesetzt betrachtet hat: „Die Zahl der erhaltenen Denkmäler, welche ihn noch nach dem Tode des Maxentius als Mitregenten nennen, ist zu gross, als dass sie alle in der

kurzen Zeit vom 28. Okt. 312 bis 30. April 313 entstanden sein könnten"; an sich schon entscheidend ist Eumenius, Panegyr. IX 2, der zu Constantin noch Herbst 313 von von „imperii tui sociis (Plur.!)" spricht. Hat doch Constantin selber später erst seinen treulos ermordeten Schwager Licinius als „tyrannus" gebrandmarkt und seine Gesetze und Rechtshandlungen wenigstens teilweise abrogirt (s. Cod. Theodos. ed. Gothofredus, lib. XV, tit. XIV, 1).

Das Edict von Mailand-Nikomedien wies in der Ueberschrift keinesfalls auch den Namen Maximins auf, es war eben gegen diesen Tyrannen, in dessen Staaten allein die Christen noch belästigt wurden, gerichtet: Erstens nämlich fehlt sein Name sogar im Dreikaiser-Edict von 311 (bei Lact. Mortes c. 34. 35, Eus. h. e. VIII 17; s. auch Eus. Mart. Pal. c. 13, vita Constantini I 57 und Anon. Val. de Constantino § 8). Maximin begnügte sich, seinem Prätorialpräfekten den bloss mündlichen Auftrag zu erteilen, das Aufhören der officiellen Verfolgung zu veranlassen (Eus. h. e. IX c. 9). Zweitens liess Maximin schon nach 6 Monaten partielle Bedrückungen der Christen auf dem Wege der Chicanen wieder aufleben (Lact. c. 36, Eus. h. e. IX. c. 9, 1—7). Drittens, auf das Drängen der verbündeten Kaiser Constantin und Licinius (im Sommer 312) verstand sich zwar Maximin zur Veröffentlichung eines mit dem Galerius'schen Decret übereinstimmenden Rescriptes, worin er jede Belästigung der Anhänger Jesu verbot, erlaubte ihnen aber nicht, Kirchen zu bauen und irgendwie ihren Gottesdienst feierlich zu begehen (Eus. h. e. IX c. 9, N. 12. 13, IX c. 10, Lact. c. 37 und Ad. Hilgenfeld, Anzeige des neuhellenischen Licinius a. a. O.) Viertens, selbst im J. 312/313 fehlte es im Reiche Maximins nicht ganz an Martyrern: Der Residenzbischof Anthimus von Nikomedien blutete am 3. Sept. 312 für seinen Glauben (s. Eus. h. e. VIII 6. 13 und Hun-

ziker[1]), Excurs IV, S. 281—283. 284). Auch die antiochenischen Martyrer, der Presbyter Lucianus, der Lehrer des Arius, und Petrus, wurden wahrscheinlich im Spätherbst 312 hingerichtet (Eus. h. e. IX. c. 6. 8 und Hunziker a. a. O., zumal S. 283). Fünftens endlich: „In dem Traume des Licinius und dem Gelübde des Maximinus (Lact. c. 46: „Tum [d. i. vor der entscheidenden Schlacht gegen Maximin zwischen Adrianopel und Perinth] Maximinus ejusmodi votum Jovi vovit, ut si victoriam cepisset, christianorum nomen extingueret funditusque deleret") giebt uns Lactantius ein in concrete Gestalt gebrachtes Bild der von beiden Heerführern repräsentirten Religionsprincipien" (Hunziker a. a. O. S. 250, Anm. 1). Die Annahme, der Neffe des Galerius, dieser brutalste aller römischen Christenverfolger, hätte das Freiheitsedict von Mailand-Nikomedien unterzeichnet, beruht also auf einem Nonsens, und es zeugt nur von Seeck's gänzlicher Verkennung des bedeutsamen Unterschiedes der Edicte von 311 und 313, wenn er S. 384 f. einwendet, die kaiserlichen Schwäger hätten sich schwerlich „so feierlich" in den Eingangsworten des „Briefes" von 313 genannt („cum feliciter tam ego Constantinus Augustus quam etiam ego Licinius Augustus apud Mediolanum convenissemus" etc), sondern kurz gesagt: „cum feliciter convenissemus", wenn nicht auch Daja in der Unterschrift figurirt hätte; es liegt hier eben eine formelle Ausnahme vor, wie sie der weltgeschichtlichen Bedeutung einer Urkunde, die zuerst das unantike Prinzip der unbedingten Religionsfreiheit proclamirte, durchaus entspricht.

VI. „Hieraus erklärt sich, so fährt Seeck S. 385 fort, zunächst eine bisher ganz unbegreifliche Stelle des Briefes: quare scire dignationem tuam convenit, placuisse nobis, ut amotis omnibus omnino condicionibus . . . .

[1]) „Zur Regierung und Christenverfolgung des K. Diocletianus und seiner Nachfolger 303—313" in Büdinger's Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte II, Leipzig 1868.



contendant (Lact. c. 48). Es ist ganz unmöglich, dass die Kaiser Erlasse, welche sie selbst gegeben hatten, für unheilvoll und der Menschlichkeit widersprechend sollten erklärt haben". So schief kann Seeck nur urteilen, weil er irrtümlich auch den Maximin in der Ueberschrift unserer Urkunde vertreten sein lässt. Weiter meint der Greifswalder Gelehrte a. a. O.: „Zudem waren sie (jene gerügten Erlasse) nach den Worten: scriptis ad officium tuum datis gleichfalls an den Statthalter von Bithynien gerichtet gewesen, und mit diesem konnten Licinius und Constantin vor dem Siege über Maximin gar nicht in Correspondenz stehen". Ich erwidere: 1. Der von Seeck irrtümlich geleugnete Archetypus des fraglichen Religionsgesetzes, das Mailänder Edict, war nicht an den bithynischen Präses, sondern jedenfalls an die beiderseitigen Prätorialpräfekten (Constantin's und Licin's) gerichtet (s. oben S. 287 f). 2. Der betreffende Passus ist eine Anspielung auf das Galerius'sche Edict von 311, und dieser stand doch gewiss in Correspondenz mit dem Statthalter von Bithynien. Sodann meint Seeck a. a. O.: „Es können also (sic.!!) nur(!!?) Verordnungen des Daja gemeint sein und welche? darüber giebt die Einleitung Auskunft, welche nur in der Übersetzung des Eusebius (h. e. X. c. 5) enthalten ist" u. s. w. (s. auch S. 386, Anm. 1). Ich antworte: Seeck fasst zwar das „αἱρέσεις" des Eusebius (= „condiciones" bei Lactant. c. 48) mit Keim richtig als „Bedingungen", nicht als „christliche Secten" auf, indess 1. muss es statt „Es können nur Verordnungen des Daja gemeint sein "heissen: ..... „auch Verordnungen des Daja, 2. Die Chicanen Maximins gegen die Christen in den Jahre 311/12 und 312/13 sind keineswegs blos in der Einleitung von Eus. h. e. X c. 5 aufgeführt (s. meine quellenmässige Darlegung dieser kleinlichen Verfolgungsacten des Tyrannen oben S. 289 f.); über diese Massregeln handelt Seeck S. 386 sehr ungenau. —

VII. Seeck perorirt S. 386 „quasi re prospere

gesta" mit dem ganzen Behagen des Siegers im wilden Strauss: „Prüft man den Text des sog. Edicts von Mailand genauer, so wird man finden, dass es keinen andern Zweck haben konnte, als jene chicanösen Bestimmungen des Maximinus Daja zu beseitigen (?Wirklich?!) Im ganzen übrigen Reiche waren ja die letzten Befehle des sterbenden Galerius loyal angeführt worden; eine weitere Sicherung der religiösen Toleranz war also hier ganz überflüssig (sic!!). Nur im Orient hatte durch den Fanatismus seines Beherrschers die Verfolgung fortgewütet. Dem trat Licinius durch unsern Erlass entgegen, sobald er in Nikomedien ...... als Sieger eingezogen war. Das Gesetz betraf also nicht das gesammte Reich, sondern nur den Orient, es ist nicht von Constantin, sondern von Licinius ganz allein gegeben (!!!), und wenn man dafür einen Namen haben will, so darf man es künftig nicht mehr das Edict von Mailand, sondern nur den Erlass von Nikomedien nennen" (???).

Diese mehr als abenteuerlichen Thesen beweisen, dass Seeck von der Aera der Toleranzedicte, überhaupt von Constantin's genialer Religionspolitik gar keine Ahnung hat. Ihm zufolge sind also dem Christenthum als Anerkennung seines Sieges im Riesenkampf mit dem antiken Staate nur die bescheidenen Rechte eine religio licita verliehen worden, wie sie sogar das Judenthum besass! Darnach wäre also Galerius, der alte Christenfeind, im Sterben der Retter der Zukunftsreligion geworden, und Licinius, sowie gar Constantin wären über sein Vermächtniss in Ansehung der Christenheit nie hinausgegangen!! Da liegt doch die Frage nahe: Wie konnte denn das Christenthum sich so bald zur Staatsreligion aufwerfen und dem Cult der alternden Olympier den Todesstoss versetzen? Wenn Seeck sich die Mühe gegeben hätte, seinen „Erlass von Nikomedien" gründlich zu studiren und mit dem Edict von 311 zu vergleichen, so wäre ihm der gewaltige Unterschied

beider Decrete sicher nicht entgangen: Das Galerius'sche Edict bewilligte den Christen nur eine kümmerliche Toleranz — die Christen durften „wieder Christen sein und sich Kirchen bauen" —, die noch dazu an lästige Bedingungen geknüpft war, die letzteren waren im allgemeinen angedeutet durch die Worte: ita ut ne quid contra disciplinam agant, und gewiss in der in dem Religionsgesetz selber verheissenen Instruction an die Richter im Einzelnen namhaft gemacht (s. Näheres in Ad. Hilgenfeld's Anzeige des neugriechischen Licinius a. a. O.) Das Toleranz- und Freiheitsedict von Mailand-Nikomedien unterscheidet sich vom Galerius'schen Rescript: 1. durch seinen monotheistischen Charakter; es ist beständig nur die Rede von der „summa divinitas" oder dem „numen divinum", von jener obersten Gottheit, die gleich erhaben über dem Christenthum und dem griechisch-römischen Polytheismus thront.

Der Seeck'sche „Erlass von Nikomedia" soll nur licinianisch sein. Der monotheistische Beigeschmack rührt aber von Constantin her, der von seinem edlen Vater Constantius I. monotheistische Neigungen ererbt hatte; das ganze Religionsgesetz war Constantin's Werk und wurde von Licinius, dem damaligen gefälligen Bundesgenossen, einfach acceptirt. Seeck übersieht völlig, das Licinius, der illyrische Bauernsohn, bloss im Lagerleben geschult [1]), der Feind der Geistesbildung, der Freund des Mammons und der Weiber (s. Aur. Victor jun. epitome c. 41, Nr. 8 und meine „Licinianische Christenverfolgung", S. 72—75. 92—103), der Würgengel der Dynastie seines Wohlthäters Galerius (s. Eus. h. e. IX. c. 11

[1]) Vgl. Lact. Mortes c. 20. 32, Zosim. II 11, Eutrop. breviar. X. c. 4 [3], Vopiscus Probus c. 22, Anon. Vales. de Constantino Nr. 13, Socrat. hist. eccl. I c. 2, Victor sen. Caess. c. 40, Nr. 8, Victor iun. epit. c. 41, Nr. 9 und meinen Art. „Kaiser Licinius der Aeltere", Ersch. — Gruber'sche Allg. Encyklopädie, II. Section, Teil 43, S. 361—366, zumal 362.



Nr. 7. 8. Lact. Mortes c. 50. 51), überhaupt eine derb realistische Natur, von religiöser Speculation weit entfernt war und nur wegen seines Antagonismus gegen Daja und des Bündnisses mit Constantin längere Zeit mit diesem in Christenfreundlichkeit wetteiferte. 2. wurde durch das Edict von Mailand-Nikomedien die staatliche Anerkennung des Christenthums als religio licita bis zur völligen Gleichberechtigung mit dem Heidenthum erweitert. 3. Weiter sollten die kirchlichen Versammlungsorte der Christen und die der christlichen Corporation als solcher angehörenden Grundstücke, welche durch das erste diocletianische Edict von 303 in den Besitz des Fiscus übergegangen waren oder (durch Kauf oder Schenkung) Eigenthum von Privatpersonen geworden waren, der christlichen Kirche unentgeltlich zur Verfügung gestellt werden. Man wende nicht zu Gunsten Seeck's ein: Constantin speziell hatte in dieser Hinsicht in seinen Staaten kaum mehr etwas zu thun. Freilich Constantius I. hatte in seinem Reichsanteil (Gallien und Britannien) nur widerwillig das Niederreissen oder Schliessen christlicher Kirchen gestattet (s. Lact. Mortes c. 15 [Hauptstelle!] und alles Nähere in meinem Aufsatz „Die Religionspolitik des Kaisers Constantius I. Zeitschr. für wiss. Theol. XXXI = 1888, H. 1, S. 72—93). Auch hatte Kaiser Maxentius (reg. 306—312), der Tyrann von Italien, Afrika und vielleicht auch von Spanien (s. Hermann Schiller, Geschichte der röm. Kaiserzeit II, S. 184, Anm. 4), den Christen die im Diocletian-Sturm konfiscirten sog. Loca ecclesiastica restituirt (s. F. X. Kraus R. E². S. 162 ff.), aber zu diesem das Galerius'sche Decret überbietenden Act von Toleranz hatte er sich erst 310 entschlossen (s. Kraus a. a. O.), und diese Massregel konnte in Afrika gar erst seit 311, seit Unterdrückung der Rebellion des Alexander, in Kraft treten. Die Ausführung des Restitutionsbefehls wird also Constantin Herbst 312, nach der Katastrophe des Tyrannen, erst in den Anfängen vorgefunden haben.

An der Geschichtlichkeit des Edicts von Mailand-Nikomedien ist also trotz Seeck nicht zu rütteln; er wird mit seinen jüngsten ungeheuerlichen Thesen ebenso wenig Glück machen, wie mit den früheren in dieser Zeitschrift vorgetragenen. Dennoch verdient sein gänzlich verfehlter Aufsatz Dank, insofern er Anlass gegeben hat, die gesammte Aera der Religionsgesetze von 311—313 bezw. 324 in einigen nicht unwichtigen Einzelheiten genauer kritisch zu präcisiren und die Thatsache festzustellen, dass die Geschichtlichkeit des Mailänder Edicts, seines Archetypus, weniger stricte quellenmässig, abgesehen vielleicht von den Eingangsworten des Documents, denn mit Hülfe des — von Seeck völlig aus dem Auge gelassenen — historischen Zusammenhangs zu erweisen ist.

Alle möglichen Actenstücke aus dem constantinischen Zeitalter sind also im letzten Septennium teils von unkritischen Forschern teils von hyperkritischen Gelehrten, von Vertretern der sog. critica mordax, angefochten worden. Es erübrigt noch, um durch ganz neue Enthüllungen zu blenden, per nefas zu bestreiten den Seeck'schen „Erlass von Nikomedien" und gar das Dreikaiseredict von 311; wer wird diesen „salto mortale" wagen? Möge meine gegenwärtige Studie vor weiteren Experimenten à la Crivellucci und Seeck abschrecken!

XI.

Der Brief des Paulus an die Römer.

Von

A. Hilgenfeld.

Erster Artikel.

Den Brief des Paulus an die Römer hat schon im 4. Jahrhundert der s. g. Ambrosiaster in seinem Commentare dargestellt als freundliche Zurechtweisung eines in Rom einheimischen und noch vorherrschenden Judenchristentums, welches den Glauben an Christum, nur noch nicht als Gott aus Gott, verband mit jüdischer Gesetzesbeobachtung. Das sei dasselbe Christentum, welches die wohlbelehrten Galater verführte. Aber den Römern habe Paulus nicht zürnen dürfen, weil sie bei sich weder Wunder noch irgend einen Apostel gesehen hatten. Als nun auch gewisse rechtgläubige Christen nach Rom gekommen waren, seien dort schon Streitigkeiten entstanden über den Fleischgenuss und über die Hauptfrage, ob dieChristus-Hoffnung genüge, oder auch das Gesetz zu beobachten sei. Und Paulus habe, da sein häufiger Vorsatz, selbst nach Rom zu kommen, bisher nicht ausgeführt werden konnte, schliesslich einen Brief an die Römer geschrieben, welche er als Brüder anredete, nicht blos, weil sie doch immer schon irgendwie wiedergeboren waren, sondern auch weil schon wenige Rechtsgläubige unter ihnen waren. Geschrieben habe Paulus, damit die Römer nicht, lange in schlechter Übung gehalten, schwer berichtigt werden könnten. Noch Victor von Capua im 6. Jahrhundert meinte, Paulus sei durch sein Schreiben der Eifersucht zwischen den Judenchristen und den Heidenchristen Roms entgegengetreten, und das Mittelalter hielt diese Ansicht meist fest. Erasmus liess den Paulus an die Römer schreiben, um deren Ansteckung

durch den Judaismus vorzubeugen. Aber die Reformatoren fanden in dem Römerbriefe die evangelische Lehre zusammengefasst und führten die rein dogmatische Auffassung ein, für welche die bestimmten geschichtlichen Beziehungen des Briefes keine höhere Bedeutung haben konnten. Hat Paulus den Römerbrief für alle Zeiten geschrieben, so kommt wenig darauf an, wie man sich die ersten Leser vorzustellen hat. Und hat der Heidenapostel sein Lehrschreiben an die Römer gerichtet, so wird man von vorn herein geneigt sein, diese für Heidenchristen zu halten. So ward der Römerbrief in der protestantischen Theologie meist aufgefasst.

Erst F. C. Baur[1]) bestritt mit grossem Erfolge die dogmatische Auffassung des Römerbriefs und gab der von dem Ambrosiaster vorgetragenen Ansicht ihre wissenschaftliche Begründung. Dieses Schreiben sollte nicht eine dogmatische Abhandlung sein, sondern ein für bestimmte Verhältnisse geschriebener Brief. Was Paulus in dem Römerbriefe vor Augen hatte, sei dasselbe Judenchristentum, welches er in Galatien und auch in Korinth zu bekämpfen hatte, nur nicht mehr so schroff, deshalb von Paulus milder behandelt, aber doch so bestritten, dass ein mit der Apostelgeschichte geistesverwandter Pauliner dem kühnen Briefe einen begütigenden Schluss c. 15. 16 hinzufügte. Es hat der Baur'schen Ansicht nicht an Gegnern gefehlt, welche die altdogmatische Auffassung des Römerbriefs mit dem Heidenchristum der römischen Gemeinde, an welche Paulus schrieb, mehr oder weniger aufrecht zu erhalten ver-

[1]) Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde, Tüb. Zeitschrift für Theologie 1836 III, S. 59-178, aufgenommen in das Werk: Paulus der Apostel Jesu Christi, 1. Auflage, 1845, S. 322-466, aber nach den Abhandlungen „Zur NTlichen Kritik", theol. Jahrbl. 1849. III, S. 491—500, „Über Zweck und Gedankengang des Römerbriefs, ebdas. 1857. I, S. 60—108. II, S. 184-209. wesentlich umgearbeitet in der 2. Auflage des Paulus, 1867. I, S. 323—409.



suchten[1]). Aber es hat ihr auch an Zustimmung nicht gefehlt, wie denn selbst Heinrich Thiersch[2]) das Judenchristentum der römischen Gemeinde, als Paulus an sie schrieb, anerkannte. Es hat der Baur'schen Ansicht auch nicht an Fortbildnern gefehlt, welche den Gegensatz gegen die altdogmatische Auffassung und ein in der römischen Gemeinde überwiegendes Judenchristum festhielten, aber sonst mehrfach auseinandergingen. Mir schien der Römerbrief mehr apologetisch als polemisch zu sein. Ich erklärte ihn für eine grossartige Apologie des paulinischen Christentums mit Rücksicht auf die gangbaren judenchristlichen Vorurteile, welche auch in der von Hause aus nach Abstammung und Richtung judenchristlichen Gemeinde Roms trotz einem beträchtlichen heidenchristlichen, aber nur zum Teil paulinisch gerichteten Zuwachse herrschten. Zwischen dieser Apologie und dem Schlusse C. 15. 16 konnte ich keine wesentliche Abweichung wahrnehmen, so dass ich nur Röm. 16, 25—27 (jetzt auch 16, 17—20) als nachpaulinisch preisgab[3]). Wesentlich so urteilte auch Wilhelm Mangold[4]), welcher nur das römische Judenchristentum in der Abstammung etwas stärker, in der Richtung etwas milder fasste, als ich, und bei A. Sabatier[5]) Zustimmung fand. Die Mehrheit der römischen Gemeinde,

[1]) Aber selbst Theodor Schott (der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach 1858), welcher den Römerbrief lediglich aus der persönlichen Stimmung und der Absicht des Apostels an der römischen Gemeinde einen festen Stützpunkt für die neue Phase seiner Missionsthätigkeit zu gewinnen, zu erklären versuchte, machte, wie Baur ursprünglich, C. 9—11 zum eigentlichen Mittelpunkt des Briefes.

[2]) Die Kirche im apostol. Zeitalter, 1. Ausgabe 1852, S. 97. 165 f., noch in der 3. Auflage von 1879.

[3]) Vgl. meine Schrift über das Urchristentum, 1885, S. 61 f., dann die Ausführungen in der Z. f. w. Th. 1866. IV, S. 354 f. 1872. IV, S. 469 f., Einl. in d. NT. S. 329 f.

[4]) Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde, 1876.

[5]) L'apôtre Paul, 1870. p. 157 sq., ed. II. 1881, p. 161 sq.



an welche Paulus schrieb, hielt auch G. Volkmar[1]) als judenchristlich fest, näherte sich jedoch wieder der altdogmatischen Auffassung an, indem er (S. 107) den Römerbrief, zugleich ein Streit- und ein Friedensschreiben, erklärte für „das Lehrgebäude des in seiner Innerlichkeit wahren, in seiner Gesetzesfreiheit reinen Christentums, das Paulus dem Judenchristen in der wichtigen Gemeinde der Welthauptstadt nur im Besondern gewidmet hat". Die judenchristliche Richtung der römischen Gemeinde erkannte auch Willibald Beyschlag[2]) an, indem er als den Hauptbestandteil derselben national-römische Proselyten des Judentums petrinischen, aber nicht antipaulinischer Richtung annahm, welcher Annahme Hermann Schultz[3]) und E. Schürer[4]) beistimmten. In der Wissenschaft behielt die Annahme eines in Rom ursprünglichen und noch vorherrschenden Judenchristentums das Übergewicht, und Heinr. Holtzmann[5]) konnte die Meinung von dem vorwiegend heidenchristlichen Charakter der ersten Leser des Römerbriefs bereits für „glücklich beseitigt" erklären.

Hört man die lautesten Stimmen, so ist seit 1876 ein wissenschaftlicher Umschlag erfolgt.

Karl Weizsäcker[6]) liess den von Paulus in dem Römerbriefe bekämpften Judaismus, ähnlich wie in Galatien, von aussen eingedrungen sein. Die römische Christengemeinde sollte ursprünglich weder judaistisch noch paulinisch gewesen sein. Ihr Schwerpunkt sei vielmehr gewesen

---

[1]) Paulus Römerbrief, der älteste Text deutsch und im Zusammenhang erklärt, 1875.

[2]) Das geschichtliche Problem des Römerbriefes, theol. Stud. u. Krit. 1367. IV, S. 637 f.

[3]) Jahrbb. f. deutsche Theologie 1876. I, S. 105.

[4]) Theol. Stud. u. Krit. 1876. IV, S. 769.

[5]) Jahrbb. f. prot. Theologie 1876. II, S. 280.

[6]) Über die älteste römische Christengemeinde, Jahrb. f. deutsche Theologie 1876. II, S. 248—310. Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche, 1886, S. 415—457. Ebenso Eduard Grafe, über Veranlassung und Zweck des Römerbriefes, 1881.

der monotheistische Glaube an eine altheilige Offenbarung und an den von den Todten erweckten Sohn Gottes nebst sittlicher Reinigung, welche von ihm ausgeht. Diese ursprünglich farblose Christengemeinde Roms, welche Paulus nicht durch eingedrungene Judaisten schwarz angestrichen werden lassen wollte, war so recht nach dem Geschmacke der jetzt herrschenden Theologie. E. Schürer, welcher schon Beyschlag's national-römische Proselyten des Judentums wohlgefällig angenommen hatte, klatschte vollends beifällig zu der Entdeckung solcher Farblosigkeit (Theol. Lztg. 1878, S. 359), welche auch A. Harnack freudig begrüsste (Theol. Lztg. 1878, S. 359). Anstatt des scharfen Gegensatzes zwischen Paulinismus und Judaismus, welchen Baur auch in dem Briefe des Paulus an die Römer wahrgenommen hatte, erhielt man ja nun ein neutrales, weder judaistisches noch durch Paulus bestimmtes Christentum in Rom. „Auch neben ihm [Paulus] gab es solche, welche in der Kraft des Evangeliums die Schranken des Judentums überstiegen. Es sind — das darf man jetzt für sicher halten — im Reiche christliche Gemeinden entstanden (z. B. in Rom), die wesentlich gesetzesfrei waren, ohne dabei durch die Predigt des Paulus bestimmt worden zu sein [1]). Der anders urteilende, leider jetzt heimgegangene W. Mangold konnte sein Vorwort zu einer zweiten Schrift über den Römerbrief [2]) beginnen mit den Worten: „Es hat nicht an mahnendem Freundeswort gefehlt, das mir abgeraten hat, mich noch einmal mit dem geschichtlichen Problem des Römerbriefes zu befassen; alle die Vorfragen, von deren richtiger Beantwortung das Verständnis dieses Briefes abhänge, die Fragen nach der Beschaffenheit und Situation seiner ersten Leser und nach dem Zwecke, welchen der Apostel an diesen Lesern durch sein Sendschreiben

[1]) A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band I, 1. A. 1886, S. 62 f., 2. Aufl. 1888. S. 78.

[2]) Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen, 1884. An diese Schrift hält sich das Folgende.



erreichen wolle, meinte man, seien durch Weizsäcker's bekannte Abhandlung über die älteste römische Christengemeinde befriedigend und endgültig beantwortet."

Dass Mangold's Freund in jedem Falle zu viel gesagt hat, lehrt das Auftreten von Bernhard Weiss[1]), welcher die „rückläufige Bewegung" (Einl. S. 228) noch über Weizsäcker hinaus fortsetzte und mit dem überwiegenden Heidenchristentum der Urgemeinde Roms auch die altdogmatische Auffassung des Römerbriefs in neuer Gestalt wiederherstellte. Die römische Christengemeinde sei wohl judenchristlichen Ursprungs, aber doch überwiegend heidenchristlich geworden. Den geschichtlichen Anlass des Römerbriefes habe man nicht einmal in der Gefahr judaistischer Bearbeitung, überhaupt nicht in den Zuständen und Bedürfnissen der Römergemeinde zu suchen. Nach dem Vorgange von Theodor Schott sollte der Brief des Paulus an die Römer „nur aus dem persönlichen, in seiner Persönlichkeit liegenden Bedürfnisse erklärt werden können, gleichsam den geistigen Ertrag der letzten Jahre sich selbst zum Bewusstsein zu bringen und in schriftstellerischer Darstellung zu fixiren. Diese Jahre des Kampfes mit dem Judaismus hatten ihn aber nicht nur genötigt, seine gesetzesfreie Heilslehre nach allen Seiten dialektisch zu entwickeln, sich ihrer letzten Gründe und Conscequenzen wie ihres inneren Zusammenhanges bewusst zu werden, sondern auch das berechtigte Moment an der ihm entgegentretenden Opposition anzuerkennen und in seine Anschauung mit aufzunehmen. So ist ihm eine Darstellung seiner neuen Heilslehre Bedürfnis geworden, welche dieselbe allseitig begründete und mit den heilsgeschichtlichen Ansprüchen Israels auseinandersetzte. Dass dieselbe vielfach eine bald polemisch, bald apologetisch klingende

---

[1]) H. A. W. Meyer's krit. exeg. Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer, 6. Auflage umgearbeitet von B. Weiss, 1881, 7. Aufl. 1885; Einleitung in d. N. T., 1886, S. 223—246.



Form annahm, ergab sich von selbst daraus, dass er seine Anschauungen vielfach im Kampfe mit dem Judenchristentum und dem ungläubigen Judentum errungen hatte. Dass er seine Darstellung nicht in einem Buche niederlegte, sondern in einem Briefe, lag in der Art seiner Schriftstellerei, die ihm nun einmal die Verhältnisse geläufig gemacht hatten. Trotzdem ist es natürlich keineswegs zufällig, dass er diesen Brief an die Römergemeinde richtete. Abgesehen von dem äusseren Anlass, der ihn gerade jetzt trieb, dieser Gemeinde seinen Besuch anzukündigen, hatte er ja längst erkannt, von welcher Bedeutung die Gemeinde der Welthauptstadt einst als der Mittelpunkt der grossen Heidenkirche werden müsse, wie Jerusalem der Mittelpunkt des Judenchristentums war und blieb. Nicht weil diese Gemeinde von judaistischen Irrungen bedroht oder in ihrer Heilserkenntnis getrübt war, sondern weil es ihm vom höchsten Interesse war, dass gerade sie die Trägerin und Vertreterin seiner Auffassung des Christentums werde, welche dasselbe erst ganz zur Weltreligion erhob, und von der er wohl am besten wusste. wie wenig seine Schüler oder gar deren Schüler sich dieselbe mit vollem umfassenden Verständnis anzueignen fähig waren.“ Mit einer für die Schule des Paulus nicht schmeichelhaften Annahme werden wir wieder zurückgeführt zu der altdogmatischen Auffassung, welche Baur für immer beseitigt zu haben schien.

Wirklich hat selbst in den von Baur angeregten Kreisen eine Strömung zu der dogmatischen Auffassung des Römerbriefs zurückgeführt. Hatte Volkmar in diesem Briefe ein den römischen Christen gewidmetes Lehrgebäude des wahren und reinen Christentums gefunden, so hat Otto Lorenz in Brieg[1]) den Römerbrief, dessen beide letzte Capitel er als höchst unsicher bei Seite liess, für

[1]) Der Römerbrief, Übersetzung und erklärende Umschreibung, 1884. Das Lehrsystem im Römerbriefe, 1884.



ein ökumenisches Schreiben erklärt, welches die gesamte damalige Christenheit im Auge hatte, für des Paulus Vermächtnis an die Christenheit, die erste zusammenhängende Darstellung der neuen Religion. Aber die Grundansicht Baur's von einer Beziehung des Römerbriefs auf ein in Rom noch vorherrschendes Judenchristentum hat denn doch noch ansehnliche Verteidiger gefunden. Karl Holsten, welcher die beiden letzten Capitel gleichfalls als mindestens überwiegend unächt bei Seite lässt, hat von Volkmar's Darstellung Anlass genommen, den Gedankengang von Röm. C. 1—11 mit gewohntem Scharfsinn darzulegen[1]). Da wird die Ansicht durchgeführt, dass Paulus vor dem letzten Wendepunkte seines Wirkens nach dem schwer errungenen Siege über die Judaisten in Korinth nicht blos durch eine grosse Liebesgabe für Jerusalem den Hass seiner judenchristlichen Gegner entwaffnen wollte, sondern auch in der Welthauptstadt Rom die jüdischen Messiasgläubigen, welche freilich nicht mehr allein die Gemeinde bildeten, durch ein ausführliches Schreiben für sein universales Evangelium gewinnen wollte. Aber diese Friedens- und Einigungsschrift sei, wenn die reifste, doch nicht die reinste Frucht des Paulus, welcher sich hier zu dem sinnlichen und gesetzlichen Bewusstsein der Judenchristen oft bis an die Grenze des Möglichen herabgelassen habe. So hat Mangold in seiner zweiten Schrift über den Römerbrief (s. o. S. 300, Anm.2) den Paulus, welchem er auch die beiden letzten Capitel (ausser 16, 25—27) wahrt, denn doch nicht beinahe sich selbst untreu geworden sein lassen. Als Paulus seine morgenländische Arbeit abschliessen wollte, um die abendländische zu beginnen, habe er an die noch überwiegend judenchristliche Gemeinde der Welthauptstadt geschrieben, um ihr erstlich als eine vom h. Geiste bewirkte Gnadengabe das gesetzesfreie Evangelium

[1]) Der Gedankengang des Römerbriefs Cap. 1—11 mit Beziehung auf „des Paulus Römerbrief" von Volkmar, Jahrbb. f. prot. Theologie 1879. I, S. 95—136. II, S. 314—364. IV, S. 680—719.



darzulegen; zweitens und hauptsächlich auch bei ihnen Frucht zu schaffen, wie er sie sonst bei den Heiden hatte, nämlich seiner Bekehrung national-römischer Heiden den Weg zu bahnen; endlich drittens an der römischen Gemeinde einen Stützpunkt für seine abendländische Mission, zunächst in Spanien, zu gewinnen, wie er ihn bis dahin an der antiochenischen Gemeinde für seine Missionsarbeit im Morgenlande gehabt hatte (S. 298 f.) Eduard Böhmer[1]) nimmt vollends judenchristliche Gegner des eben in dem Jacobusbriefe angegriffenen Paulus auch in Rom, gleichviel ob sie die Mehrheit der Gemeinde bildeten oder nicht, als die eigentliche Veranlassung des Römerbriefs an.

Eine eigentümliche Mittelstellung zwischen den Verfechtern des überwiegenden Judenchristentums und den Verteidigern des vorherrschenden Heidenchristentums der römischen Christenheit nahm Otto Pfleiderer ein[2]). Die römische Gemeinde sei zur Zeit, als Paulus an sie schrieb (59 p. C.), eine gemischte Gemeinde von überwiegend heidenchristlichem Charakter gewesen. Die Judenchristen in Rom bildeten eine zurückgebliebene Minderheit, welche, von dem immer mächtiger anschwellenden Heidenchristentum numerisch überflügelt und moralisch bei Seite gesetzt, sich in jeder Hinsicht auf eine defensive Stellung zurückgedrängt sah. In dem Römerbriefe habe Paulus eine sich gedrückt und verletzt fühlende Minderheit für sein Evangelium zu gewinnen und mit dem siegreich vordringenden Heidenchristentum zu versöhnen gehabt. Die sehr natürlichen und berechtigten Bedenken eines ehrlichen judenchristlichen Gewissens gegen ein Christentum, welches das Gesetz Gottes aufhebe und die Verheissungen Israels zunichte mache, habe er in ruhig sachlicher Weise zu be-

[1]) Des Ap. Paulus Brief an die Römer ausgelegt, 1886, S. XXXV.

[2]) Paulinische Studien in den Jahrbb. f. prot Theologie 1882. III, S. 480 f.; das Urchristentum, seine Schriften und Lehren. 1887. S. 117 f.



schwichtigen versucht. „Sonach war der Zweck dieses Briefes nicht sowohl Bekämpfung der Judenchristen Roms als vielmehr Versöhnung derselben mit dem dort herrschenden Heidenchristentum mittelst einer ruhig sachlich und friedlich gehaltenen Apologie des paulinischen Evangeliums, seines Inhalts wie seines Erfolgs.“ Sollte es aber zu einem einträchtigen und geordneten Gemeindeleben kommen, so waren auch die Mängel der heidenchristlichen Mehrheit, an welcher die judenchristliche Minderheit berechtigten Anstoss nahm, durch Vertiefung ihres sittlichen Ernstes zu beseitigen. Diese doppelte Aufgabe habe Paulus in dem Römerbriefe auf das glücklichste gelöst.

Von einem Übergewichte des Judenchristentums in Rom als Voraussetzung des Römerbriefs wollte also auch Pfleiderer nichts wissen. Dieselbe Zeitströmung, welche Albrecht Ritschl's Ansicht von dem Urchristentum bereitwillig annahm, insbesondere ein entartetes Heidenchristentum, einen heruntergekommenen Paulinismus einem mächtigen urapostolischen Judenchristentum vorzog, konnte auch das überwiegende Heidenchristentum in Rom als eine Errungenschaft namentlich von Weizsäcker und Weiss betrachten. Aber diese Freude sollte gestört werden. Das neue Gebäude, welches man der alten Burg Tübingischer Kritiker gegenüber aufgeführt hat, erfährt ein Schadenfeuer, welches von Hausgenossen angelegt worden ist.

Bei den Verhandlungen über die römischen Christen des Paulus-Briefes war Bruno Bauer's „Kritik der paulinischen Briefe“ (Abteilung 1—4. 1850—1852) ganz unbeachtet geblieben. Erst in den achtziger Jahren ward diese Kritik, welche dem Paulus selbst in vier Hauptbriefe absprach, in Holland neu belebt.[1]) In die deutsche Theologie

[1]) A. D. Loman, Quaestiones Paulinae, in: Theol. Tijdschrift 1882. II. III. IV. Verisimilia, laceram conditionem novi Testamenti exemplis illustraverunt et ab origine repetierunt A. Pierson et S. A. Naber, Amstelod. et Hag. 1886. Vgl. darüber M. A. N. Rovers, Verisimiiia? in Z. f. w. Th. 1889. IV, S. 485 f.

ward dieser Radicalismus eingeführt durch Rudolf Steck in Bern [1]), welcher wohl von der Grundansicht der sogen. Tübinger Schule ausgegangen, aber, durch den Anti-Baurianismus A. Ritschl's umgestimmt, dem batavischen Bruno-Bauerianismus verfallen war. „Der Gegensatz zwischen der paulinischen und der urapostolischen Richtung im Christentum war nicht [wie Alttübingen behauptet] im Anfang am grössten, er ist vielmehr erst nach und nach. und zwar nach dem Tode der Apostel, zu seiner Höhe emporgestiegen. Ursprünglich werden die beiden Richtungen [wie A. Ritschl lehrte] gar nicht so sehr auseinander gegangen sein. Paulus war wohl ein wenig freier als Petrus, und es bestand zwischen ihm und den Uraposteln wohl ein Unterschied, aber kein schroffer Gegensatz ..... Erst nach des Apostels [Paulus] Tode hat sich dann der Gegensatz mehr und mehr zugespitzt, und eben die paulinischen Briefe stellen uns in ihrer Reihenfolge die Entwicklung der einen Seite desselben dar. Zuerst führt der Römerbrief ruhig und gründlich die Sache der heidenchristlichen Anschauung durch und begründet sie in tiefsinniger Weise durch eine Untersuchung der ATlichen Grundlagen des Erlösungswerkes Christi" (S. 373). Gerade denjenigen, welche das zur Zeit des Paulus überwiegende Judenchristentum in Rom bestreiten, schliesst Steck sich an (S. 376 f.). Das römische Christentum sei nicht aus der Synagoge hervorgegangen, vielmehr sei das Heidenchristentum in Rom gewissermassen aus sich entstanden. Der Römerbrief setze „den von Anfang an heidenchristlichen Charakter der römischen Christengemeinde" voraus. Da er gleichwohl gegen den Judaismus streite, müsse er der nachpaulinischen Zeit des Zusammenwachsens der heidnischen und der jüdischen Christenheit angehören,

[1]) Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen. 1888. Vgl. meine Anzeige in Z. f. w. Th. 1889. IV, S. 483 f. und Weiteres ebdas. 1890. III, S. 357 f.



also unächt sein. Man sieht, wohin die beeiferte Bestreitung eines zu Rom nach dem Zeugnisse des Römerbriefes vorherrschenden Judenchristentums führt.

Der Versuch, den Römerbrief ganz abzubrennen, ist freilich zu verwegen, als dass er gelingen könnte. Soll nun in Rom zur Zeit des Paulus nicht das Judenchristentum, sondern vielmehr das Heidenchristentum vorgeherrscht haben, so wird man es doch nicht leicht erreichen, dass in dem Römerbriefe jeder die veranlasste Bestreitung eines Gesetzes-Christentums verkennen sollte. Da darf man sich auch nicht wundern über den Versuch, namentlich die offenbar auf Judenchristentum bezüglichen Abschnitte des Römerbriefes als spätere Zuthaten zu einem an die vermeintlich heidenchristliche Gemeinde Roms gerichteten Briefe des Paulus auszuscheiden. Wirklich hat Daniel Völter, dessen Interpolations-Hypothesen an der Johannes-Apokalypse (1882. 1885) und dem Barnabas-Briefe (1888) ich den Lesern dieser Zeitschrift (1889. II. S. 248 f., 1890. IV. S. 385—468) dargelegt habe, an dem Römerbriefe einen ähnlichen Versuch gemacht[1]). Den Römerbrief, wie er vorliegt, sollen wir nicht weniger als 7 Schriftstellern verdanken: 1) der wirkliche Brief des Paulus an die heidenchristliche Gemeinde Roms bestehe aus I, 1a (*Παῦλος δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ*). 7. 5. 6. 8—17. V, 1—12. 15—19. 21. VI, 1—13. 16—23. XII. XIII. XV, 14—32. XVI, 21. 23. Dann habe 2) ein Christ jüdischer Herkunft auf stoisch-platonischer Grundlage besonders jüdischen Einwänden gegenüber eine Rechtfertigung und Darstellung des christlichen Glaubens gegeben, die unmittelbare Vorstufe des 4. Evangeliums, nämlich I, (1b—4?) I, 18—II, 13. II, 16—29. III, 1—20. VIII, 1. 3—39. Ferner habe 3) ein zweiter Interpolator wohl die ganze aus jüdischen und heidnischen Gläubigen gemischte Christenheit im Blicke gehabt, wende sich aber

---

[1]) Die Composition der paulinischen Hauptbriefe. I. Der Römer- und Galaterbrief. 1890.

speciell an die Judenchristen in III, 21—IV, 25. V, 13. 14. 20. VI, 14. 15. VII, 1—6. 6. 9. 10 (XIV, 1—15, 6?). Weiter habe 4) ein dritter Interpolator hinzugefügt VII, 7—25. VIII, 2. Sodann habe 5) ein vierter Interpolator, abhängig von Philo, für Heidenchristen C. XI, vielleicht auch XV, 7—13 geschrieben. Darauf habe 6) ein fünfter Interpolator sich begnügt, II, 14. 15 nach der Assumptio Mosis einzuschalten. Endlich sei 7) aus dem Schlusse eines grösseren Briefes hinzugefügt worden XVI, 1—20. 24. 25—27. Da bleiben aus dem Brande des Römerbriefes noch einige Mauern und Zimmerchen stehen. Für den Brandschaden hat Unsereiner zwar nicht einzustehen. Doch hat man auch auf den alten Horaz zu hören:

Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet.

Ein urapostolisches Judenchristentum, welches Baur auch in dem Römerbriefe des Paulus bezeugt fand, hat man vermieden. Die Behauptung, dass der Römerbrief den heidenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde bezeuge, wird ja anerkannt von Steck (S. 379), und was Völter als den ächten Brief des Paulus stehen lässt, soll an Heidenchristen gerichtet sein, ohne dass man auch nur eine Minderheit von Judenchristen anzunehmen hätte (S. 44). Aber so hat man es auch erst recht mit gänzlicher oder überwiegender Verwerfung der Ächtheit des Römerbriefs zu thun bekommen. Von einer Auseinandersetzung des Paulus mit dem auch in Rom noch vorherrschenden Judenchristentum wollte man nichts wissen. Aus der eifrigen Verfechtung des Heidenchristentums der römischen Gemeinde sind nun die zwei Behauptungen entsprungen, dass ein solcher Brief überhaupt nicht von Paulus geschrieben sein könne, sondern in den nachapostolischen Process des Zusammenwachsens hellenistischen und judaistischen Christentums führe, und dass ein solcher Brief grösstenteils nicht von Paulus geschrieben sein könne, sondern namentlich durch spätere, an das ungläubige und an das gläubige

Judentum gerichtete Zuthaten seine gegenwärtige Gestalt erhalten habe.

Incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdin!

Da müssen wir von vorn herein bedenklich sein, wenn B. Weiss in der 8. Auflage des Commentars zum Briefe an die Römer (1891) seine Ansicht wesentlich wiederholt, und ohne dieses unermüdlich thätigen Gelehrten Sorgfalt und Gründlichkeit zu verkennen, doch geneigter sein für den nicht minder unermüdlichen und gründlichen R. A. Lipsius, welcher in dem Hand-Commentar zum Neuen Test. Bd. II, Abtlg. 2 auch den Brief an die Römer (zwischen den Briefen an die Galater und an die Philipper), 1891, bearbeitet hat.

Weiss erkennt wohl rein judenchristliche Anfänge der römischen Gemeinde an, lässt aber in der römischen Christenheit einen grossen Wandel eingetreten sein durch die Missionserfolge des Paulus in Makedonien und Griechenland. Viele der aus Rom von Kaiser Claudius ausgewiesenen Juden werden als paulinische Christen zurückgekehrt sein. „Auch viele von Paulus bekehrte Heiden werden nach Rom gekommen sein und sich der dortigen nun absichtlich sich von der Judenschaft getrennt haltenden Christengemeinde angeschlossen haben.“ Die freisinnige, über alle Fesseln eines abschreckenden Gesetzesrigorismus erhabene Religionslehre, wie sie von paulinischen Christen gepredigt wurde, musste bei den vom Heidentum unbefriedigten Römern Aufmerksamkeit und Beifall finden. Die römische Christenheit, an welche Paulus schrieb, ist also nach Weiss schon überwiegend paulinisch gewesen, „wenn auch immer noch ein judenchristlicher Bestandteil in derselben verblieb (15, 7—9), der aber, schon nach den Ermahnungen von Cap. 16 zu schliessen, nur die Minorität gebildet haben kann.“ An die römischen Christen soll nun Paulus den Brief geschrieben haben, als er die Heidenbekehrung in dem Morgenlande abgeschlossen, im siegreichen Kampfe gegen die judaistische Agitation in Ga-

latien und Korinth seine ganze gesetzesfreie Heilslehre nach allen Seiten dialektisch entwickelt, aber auch das berechtigte Moment an der ihm entgegentretenden Opposition anerkannt und in seine Anschauung mit aufgenommen hatte. Da habe der Apostel das Bedürfnis gefühlt, den gesamten geistigen Ertrag dieser Jahre sich selbst zum Bewusstsein zu bringen und durch eine schriftstellerische Darstellung zu fixiren. „Nicht ein Bedürfnis der Polemik oder Apologetik, welches durch die Verhältnisse der römischen Gemeinde hervorgerufen war, sondern die Art, wie seine ganze Anschauung sich in diesen Jahren des Kampfes entwickelt hatte, gibt der Darstellung derselben ihre bald polemisch, bald apologetisch klingende Form, die aber, wo sie auftritt, vielmehr das ungläubige Judentum als das Judenchristentum im Auge hat. Dass er dieselbe nicht in einem Buche gab, sondern in einem Briefe, lag an der Art seiner Schriftstellerei, die ihm die Verhältnisse geläufig gemacht hatten. Dass er diesen Brief an die Römergemeinde richtet, und nicht zugleich an andere (Renan), lag, abgesehen von dem äusseren Anlass, den er hatte, an sie zu schreiben, an der hohen Bedeutung, die er dieser Gemeinde beilegte. Sein klarer Blick erkannte, dass die Gemeinde der Welthauptstadt der Mittelpunkt der grossen Heidenkirche werden müsse, wie Jerusalem der Mittelpunkt des Judenchristentums blieb. Während er im Begriff war, nach Jerusalem zu gehen, um durch das grosse Liebeswerk der Collecte ein festes Band zwischen den Heidengemeinden und der judenchristlichen Muttergemeinde zu knüpfen (15, 26 f.), schrieb er an die heidenchristliche Gemeinde der Welthauptstadt diesen Brief, welcher seine neue gesetzesfreie Heilslehre mit der Gottesoffenbarung des Alten Testaments und mit den heilsgeschichtlichen Ansprüchen Israels auseinanderzusetzen beabsichtigte. Nicht weil diese Gemeinde von judaistischen Irrungen bedroht war, oder weil er solche von der Zukunft befürchtete, sondern weil

sie die Trägerin einer Auffassung des Christentums werden sollte, welche für immer dem Streit zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum ein Ende machte, legte er ihr eine Darstellung des neuen und doch alten Heilsweges vor, welcher an seinem Ende Israel mit der Völkerwelt zum Ziele des göttlichen Heilsratschlusses führen musste.“

Lipsius gibt wohl zu, dass schon damals, als Paulus den Römerbrief schrieb, „die Zahl der römischen Heidenchristen eine sehr beträchtliche, ja die überwiegende war“. Aber er hält daran fest, dass zu jener Zeit in Rom das Judenchristentum, wenn auch milderer Art, noch tonangebend war, und lässt die ganze Beweisführung des Apostels von Anfang bis zu Ende für Judenchristen berechnet sein. Lipsius lässt den Paulus diesen Brief nicht als einen Monolog in Briefform der Christengemeinde der Welthauptstadt vermacht, sondern mit durchgängiger Rücksicht auf die Verhältnisse der römischen Gemeinde geschrieben haben, und zwar um die judenchristlichen Bedenken gegen sein gesetzesfreies Evangelium zu zerstreuen und zugleich die bisher unter judenchristlichem Einfluss hervorgewachsene Heidengemeinde diesem seinem Evangelium zu gewinnen. „Hiermit ist die wesentlich apologetische Haltung des Briefes, ebenso der milde, versöhnliche Ton desselben erklärt. Zu dieser versöhnlichen Haltung wirken auch, abgesehen von den besonderen Verhältnissen der römischen Gemeinde, in welcher er nur Freunde und Anhänger zu gewinnen, keine leidenschaftlichen Gegner zu bekämpfen hat, die eigenen Lebenserfahrungen des Apostels und die Zeitumstände mit. Er sehnt sich nach den erbitterten Kämpfen der letzten Jahre nach Frieden und eben jetzt ist er im Begriff, bevor er nach Rom kommt, den jüdischen Christen in Jerusalem den thatsächlichen Beweis seiner Anhänglichkeit an sein Volk und seiner trotz allen Anfechtungen unveränderlichen brüderlichen Gesinnung in Gestalt der grossen in seinen Heidengemeinden gesammelten Liebesgabe zu überbringen (15, 25 f.). So findet

er doppelte Ursache, seiner versöhnlichen Stimmung Ausdruck zu geben und nicht blos die Fürbitte der Römer zu erbitten, sondern zugleich ihnen das Verständnis für das Werk seines Lebens zu eröffnen". Mögen auch in Rom schon Zwistigkeiten zwischen Judenchristen und Heidenchristen vorgekommen sein, „immerhin bleibt es dabei, dass die römischen Heidenchristen noch nicht für einen Judaismus, wie er in Galatien und Korinth sich durchzusetzen versuchte, gewonnen waren, die römischen Judenchristen aber vermöge ihrer freieren hellenistischen Lebenssitte dem paulinischen Evangelium nicht schlechthin feindselig gegenüberstanden".

Diese Ansicht wird, wie ich längst behauptet habe, durch den Inhalt des Römerbriefes wesentlich bestätigt. Es fragt sich nur, ob man in Rom die Heidenchristen schon als an Zahl überwiegend über die Judenchristen zu denken hat. Gerade der Anfang des Römerbriefs (1, 1—17) in welchem man jetzt das überwiegende Heidenchristentum bezeugt zu finden pflegt, kann mich nicht bewegen, dieser Ansicht beizustimmen.

In der Zuschrift 1, 1—7 bezeichnet sich Paulus als *κλητὸς ἀπόστολος*, welcher durch Jesum Christum empfing Gnade und Apostelschaft zum Glaubensgehorsam *ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ χριστοῦ*. Da das erste *ἐν* sicher örtlich oder geographisch ist, hat man wirklich kein Recht, das zweite *ἐν* andersartig zu fassen und das *ἐν οἷς* gleich *ἐξ ὧν* (1 Kor. 15, 6) von der Zugehörigkeit der gläubigen Römer zu den Heiden zu verstehen. Mangold (S. 196 f.) hat mit vollem Rechte erklärt: „unter welchen auch ihr seid", wie Phil. 2, 15 *ἐν οἷς* unzweifelhaft örtlich ist. An unserer Stelle folgt ja das örtliche *ἐν* nach 1, 7. 12. 13. Auch sachlich kann ich es mir nicht denken, dass Paulus, nachdem er 1, 5 geschrieben hatte „unter allen Heiden", noch besonders bemerkt haben sollte, zu diesen „Allen" gehören auch die gläubigen Römer. Wären dieselben überwiegend

heidenchristlich gewesen, so würde es eine höchst überflüssige Bemerkung gewesen sein, dass zu den „Allen" auch die Römer als Heidenchristen gehören. Wird wohl jemand, nachdem er sich als berufenen Missionar des Christentums unter allen Japanern bezeichnet hat, vor der Zuschrift „an alle Christen in Tokio" (vgl. Röm. 1, 7) noch ausdrücklich bemerken, dass ja auch diese seine Leser zu „allen Japanern" oder zu „den sämtlichen Japanern" gehören? An eine überwiegend europäische Gemeinde in Tokio mag ein zur christlichen Mission „unter allen Japanern" Berufener allenfalls schreiben: „zu welchen auch ihr gehört". Das *καὶ* in *καὶ ὑμεῖς* darf man freilich nicht mit Mangold (S. 192f.) auf die übrigen Judenchristen, aber noch weniger, wie es jetzt gewöhnlich geschieht, auf die übrigen Heidenchristen beziehen. Die Bemerkung, dass die römischen Christen zu den sämtlichen Heiden, deren berufener Apostel Paulus ist, ebenso gehören, wie auch die übrigen Heiden, ist durchaus nichtssagend, selbst wenn man „die übrigen Heiden" auf diejenigen beziehen wollte, unter welchen Paulus schon gewirkt oder noch nicht gewirkt haben sollte. Einen befriedigenden Sinn hat das *καὶ* nur dann, wenn man es mit Th. Schott auf Paulus selbst bezieht. Unter den Heiden ist Paulus als *κλητὸς ἀπόστολος*, die römischen Christen als *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, was de Wette, Meyer und Hofmann richtig als Prädicat gefasst haben[1]). Alles ist in Ordnung bei der Erklärung: unter welchen (Heiden) auch ihr seid als Berufene (zwar nicht als berufene Apostel, wie Paulus, aber als Berufene) von Jesu Christo. Dann

---

[1]) Die beiden neuesten Ausleger fassen *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* vielmehr als Apposition zu *ὑμεῖς* oder *ἐν οἷς ἐστέ* und nehmen einen Genit. possess. an, obwohl doch gleich 1, 7 folgt *ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις*, von Gott Geliebten, berufenen Heiligen. Warum sollen wir nicht erklären: Berufene von Jesu Christo? Die gangbare Meinung, dass der Berufende bei Paulus nur Gott sei, erscheint mir als ein schon mit Gal. 1, 7 schwer vereinbares Vorurteil.



ist die erste Anknüpfung des Paulus an die römischen Christen nicht etwa, dass sie zu den Heiden, deren berufener Apostel er ist, gehören, sondern dass sie, wie er selbst, unter den Heiden Berufene sind, er als Apostel, sie als Gläubige. Weil Paulus die römischen Leser eben nicht als Heidenchristen im Sinne hat, fährt er auch fort 1, 7: *πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ, ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις*. Solche Zuschrift, in welcher der Ausdruck *τῇ ἐκκλησίᾳ* fehlt, dagegen die Gesamtheit hervorgehoben wird, finde ich in den ächten Briefen des Paulus nur Phil. 1, 1 *πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις,* hier aber doch mit dem Zusatze *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις,* welcher zu den Gliedern der Gemeinde deren Vorstand hinzugefügt. Das Fehlen von *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Φιλίπποις* erklärt sich hier also daraus, dass dieser Brief zunächst an die Glieder der Gemeinde, erst an zweiter Stelle an deren Vorstand gerichtet ist. Kol. 1, 1. Eph. 1, 1 fehlt (ganz abgesehen von der Ächtheitsfrage) das *πᾶσιν*. Was das *πᾶσιν* Röm. 1, 7 zu bedeuten hat, kann man ersehen aus 1 Kor. 1, 2 *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, σὺν* π ᾶ σ ι ν *τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. χρ. ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν.* Da wird zu der geschlossenen Einheit der korinthischen Gemeinde mit *πᾶσιν* hinzugefügt die nicht so geschlossene Gesamtheit der Christenheit an jedem Orte. Ähnlich 2 Kor. 1, 1 *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ.* Nach der geschlossenen Einheit der korinthischen Gemeinde die nicht so geschlossene Gesamtheit der Christen in Achaja. Der Ausdruck Röm. 1, 7 führt also darauf, dass auch die Christenheit in der Welthauptstadt noch keine geschlossene Einheit war, und erklärt sich recht gut, wenn wir Röm. 16, 1—16 nicht, wie freilich auch die beiden neuesten Ausleger thun, als Stück eines nach Ephesus gerichteten Schreibens ansehen. Da finden wir ja anstatt einer einzigen Gemeinde vielmehr drei Christen-

Vereine, von welchen nur der erste als Gemeinde bezeichnet wird. Dem Grusse an Prisca und Aquila, das mit Paulus gleichgesinnte Ehepaar, welchem auch alle Heidenchristen-Gemeinden zu danken haben, schliesst sich 6, 15 an ein Gruss an *τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν*. Nach weiteren Grüssen folgt 16, 14 ein Gruss an Asynkritos, Phlegon, Hermes, Patrobas und den nur von Ritschlianern und Harnackianern den Judenchristen abgesprochenen Hermas *καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς*, ebenso 16, 15 an Philologos, Julias, Nereus nebst Schwester, Olympas *καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἀδελφούς*. Ausser einer Hausgemeinde, welche man zu den *ἐκκλησίαις τῶν ἐθνῶν* rechnen und für paulinisch gesinnt halten darf, noch zwei andersartige Christen-Vereine, welche Paulus in *πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ* ausdrücklich einschliesst. Auch abgesehen von Röm. 16, 1—16, wird Mangold (S. 201) darin wohl Recht behalten, dass Paulus an eine überwiegend heidenchristliche Gemeinde so nicht geschrieben haben würde.

Der auch von Völter nicht niedergebrannte Eingang 1, 8—15 kann diese Vorstellung von der römischen Christenheit, an welche Paulus schrieb, schwerlich umstossen. Gab es in Rom bereits eine heidenchristliche und paulinische Hausgemeinde, so konnte Paulus auch schreiben 1, 13 *ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν, καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν*. So unzweifelhaft, wie Weiss meint, folgt auch aus diesen Worten nicht, dass die römischen Christen „ihrer Nationalität nach der Kategorie der Heiden angehören.“ Auch wenn die Christengemeinde von Tokio noch überwiegend aus Europäern bestehen sollte, kann ein Missionar, welcher in den japanischen Provinzen bereits erfolgreich gewirkt hat, wohl an die Christen der Hauptstadt schreiben, er habe schon oft den Vorsatz gehabt, zu ihnen zu kommen, „damit ich einige Frucht habe auch unter euch, wie auch unter den übrigen Japanern.“ Nur wenn zu der Christengemeinde der Hauptstadt noch gar keine Japaner gehörten, würde dieser Ausdruck un-

begreiflich sein. Der Ausdruck des Paulus erklärt sich genügend, wenn zu der römischen Christenheit, welche Röm. 1, 6. 7 noch in ihrer Gesamtheit erwähnt ist, auch eine nicht unbeträchtliche, schon eine eigene Hausgemeinde bildende Anzahl geborener Heiden gehörte. Die ungeschiedene Gesamtheit der römischen Christenheit wird aber noch festgehalten in den Worten des Paulus 1, 14. 15: *Ἕλλησίν τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί· οὕτως τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι.* Seine Geneigtheit, auch den römischen Christen das Evangelium zu verkündigen, stützt Paulus nicht ausdrücklich auf seinen Beruf zum Heidenapostel (1, 5. 11, 13. 15, 16), sondern nur auf seine Verpflichtung gegen Hellenen und Barbaren, Gebildete und Ungebildete. Die Ausdrücke sind wohl zu beachten. Als Hellenen bezeichnet Panlus doch sonst, auch in dem Römerbriefe (1, 16. 2, 9. 10. 3, 9. 10, 22 u. ö.), alle Nichtjuden und den Hellenen im engeren Sinne schreibt er 1 Kor. 1, 22 das Trachten nach Weisheit oder Bildung zu. Was soll hier die besondere Erwähnung von Barbaren, nicht in dem relativen Sinne, wie 1 Kor. 14, 11, sondern absolut, wie Apg. 28, 24? Andersartig ist Kol. 3, 11 *οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία,* wozu nur nachträglich hinzugefügt wird: *βάρβαρος Σκύθης* (schwerlich zu schreiben: *βάρβαρος, Σκύθης*), *δοῦλος καὶ ἐλεύθερος.* Was soll die Zerlegung derjenigen, welchen Paulus sich verpflichtet weiss, in Hellenen und Barbaren, Gebildete und Ungebildete? Weiss meint, dass Paulus mit Rücksicht auf die Römer, welche ja keine Hellenen in volkstümlichem Sinne waren, von Barbaren geredet, die Römer aber wohl zu den Barbaren, doch nicht zu den Ungebildeten gerechnet habe. „Paulus hatte bisher nur unter Heiden hellenischer Abstammung gewirkt, und so hebt er hervor, dass er auch den Römern als Nichthellenen verpflichtet sei.“ Aber dass er bisher auch unter Heiden nicht hellenischer Abstammung gewirkt hatte, erhellt aus Röm. 15, 19

(vgl. Gal. 1, 17). Da wird man wohl anzunehmen haben, dass Paulus gerade mit Rücksicht auf seine bisherige Wirksamkeit von Hellenen und Barbaren, welchen im Ganzen und Grossen Gebildete und Ungebildete entsprechen, redet. Gegen zweierlei Arten von Menschen hat der Heidenapostel bisher seine Verpflichtung ausgeübt. So ist er seinerseits auch geneigt, den Römern als einer dritten Menschenart des Evangelium zu verkündigen. Indem der Heidenapostel sein Schreiben an die christlichen Römer einleitet, befolgt er eben nicht den religiös-nationalen Gesichtspunkt, für welchen es nur Juden und Hellenen oder Nichtjuden giebt, sondern den landschaftlichen, für welchen ausser den Hellenen und Barbaren der Provinzen auch die Einwohner der Welthauptstadt Rom in Betracht kommen. Mit καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ lässt Paulus die jüdische oder nicht jüdische Herkunft des Einzelnen ebenso unberührt, wie wenn etwa ein Missionar nach bisheriger Wirksamkeit unter den verschiedenen Stämmen der Provinzen zu den Christen in der Hauptstadt Japan's sich wendet. Auch den Christen in Tokio das Evangelium vorzutragen, würde freilich ein solcher Missionar sich kaum gedrungen fühlen, wenn er die von ihm selbst vertretene Fassung des Christentums schon als dort herrschend vorausetzen dürfte.

Dass Paulus seine Auffassung des Christentums keineswegs als bei den römischen Christen schon herrschend voraussetzt, scheint mir zu erhellen aus der Art, wie er als Rechtfertigung seiner Begierde, auch den Christen in Rom das Evangelium zu verkündigen, das Thema des ganzen Briefes folgen lässt in den auch von Völter nicht angetasteten Worten 1, 16. 17: οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον· δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ (παντί τῳ?) πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον [1]) καὶ Ἕλληνι· δι-

[1]) Das πρῶτον fehlt bei Marcion (welchem es anstössig sein musste), Tertullianus und in BGg., ist aber festzuhalten nach den übrigen Zeugen, auch nach Röm. 2, 9. 10, welche Stellen bei Marcion



καιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται (Hab. 2, 4). Weshalb versichert Paulus den römischen Christen, welche doch das Evangelium schon angenommen hatten, dass er, der da verlangte, auch ihnen das Evangelium vorzutragen, sich desselben nicht schäme, wenn sie das Evangelium schon in einer ihm genügenden Fassung bekannt hätten? Weiss lässt ihn diese Versicherung geben, „in Erinnerung der Erfahrungen, welche er in anderen hochgebildeten Städten (Athen, Korinth, Ephesus), sowie überhaupt in Bezug auf den Kern und Mittelpunkt des Evangeliums (1 Kor. 1, 18) gemacht hatte". Allein 1 Kor. 1, 18 lesen wir, dass das Wort vom Kreuze wohl den Verlorengehenden eine Thorheit, aber den Errettetwerdenden eine Gotteskraft ist. Als Verlorengehende kann Paulus doch die römischen Christen nicht angesehen haben. Ich kann also nicht folgen, wenn Weiss fortfährt: „Auf Grund dieser Erfahrungen [bei Ungläubigen] könnte er sich scheuen, unter den [gläubigen] Römern, die er also zu den σοφοῖς rechnet (s. z. V. 14), das Evangelium zu verkündigen, weil mit ihm, das den Gegensatz zu aller weltlichen Weisheit bildet (1 Kor. 1, 21 ff.), keinerlei Ehre einzulegen ist." Aber so hochgebildet man sich auch die römischen Christen vorstellen mag, so kann man doch weder glauben, dass Paulus mit seinem Drange, auch ihnen das Evangelium vorzutragen, als Rethoriker besondere Ehre einlegen wollte, noch dass sie an seiner mangelhaften Rethorik Anstoss genommen haben würden. Die von Paulus abgelehnte Scham kann sich nicht auf die blosse Form, sondern muss sich auf die Sache beziehen. Sachlich kann das Evangelium, welches Paulus auch den Christen in Rom vorzutragen begehrte, nicht einerlei gewesen sein mit dem von ihnen angenommenen. Der Unterschied kann aber nur darin bestehen, dass von den römischen Christen

ganz zu fehlen scheinen, vgl. meine Nachweisungen in der Zeitschrift für histor. Theologie 1855. III. S. 454.



die Mehrheit des Evanglium nicht so rücksichtslos, wie es Paulus verlangte, erfasst hatte. Das Evangelium mit dem jüdischen Gesetze und seiner Gerechtigkeit vereinbaren hiess für Paulus: sich des Evangeliums schämen. Was Paulus Gal. 2, 14 an dem durch die Gesandtschaft des Jacobus beeinflussten Kephas und den übrigen christlichen Juden in Antiochien als ein Nichtgeradefüssigsein in Bezug auf die Wahrheit des Evangeliums bezeichnet, drückt er bei den römischen Christen aus als ein „sich des Evangeliums schämen“. Die ganze Fassung seines Thema, welches er in diesem Briefe aufstellt, ist nur als eine Antithesis gegen eine Vereinbarung des Evangeliums mit dem Gesetze und seiner Gerechtigkeit verständlich. Paulus schämt sich des Evangeliums nicht. „Denn es ist eine Kraft Gottes zur Errettung für jeden Glaubenden, Juden zuerst und auch Hellenen.“ Das ist kein anderer Gedanke als Röm. 10, 4: „Denn Ende des Gesetzes ist Christus für jeden Glaubenden“. Dass Paulus zu Anfang das „Ende des Gesetzes“ noch nicht ausspricht, ist begreiflich. Und wenn er zu Anfang noch ausdrücklich hinzufügt: „Juden zuerst und auch Hellenen“, so scheint er wirklich nicht eine überwiegend heidenchristliche Gemeinde vor sich zu haben, sondern auf eine starke Zahl römischer Christen Rücksicht zu nehmen, welche einen Vorzug der Juden als des auserwählten Gotttsvolks vor den Heiden auch im Christentum aufrecht erhalten wollte. Die Antithese gegen jüdische Ansprüche, welche Mangold (S. 306) hier erkannte, bezeichnet Weiss wohl als ganz fern liegend. Aber die heilsgeschichtliche Prärogative, eine hervorragende Sonderstellung der Juden unter den πάντες findet doch auch Weiss hier ausgedrückt, und die Vorstellung abgewehrt, dass das Evangelium für die Juden jene einzigartige Bedeutung nicht haben sollte. Was ist das anders, als dass Paulus bei seinen Lesern die Meinung eines auch in dem Evangelium fortbestehenden Vorzugs des auserwählten

Gottesvolkes voraussetzt? Die Heidenchristen in Rom bedurften wohl der Ermahnung, sich über die ungläubigen Juden als ausgebrochene Zweige des edlen Ölbaumes nicht zu überheben (11, 18 f.), die gläubigen Juden mit ihren beibehaltenen Gewohnheiten als schwache Brüder nicht zu verachten (14, 3), wo aber auch die gläubigen Juden ermahnt werden, die von solchen Gewohnheiten freien Starken nicht zu richten. Auch diese Erörterungen des Paulus führen also auf Reibungen zwischen Judenchristen und Heidenchristen in Rom. Welche Annahme liegt dann näher, als dass Paulus schon bei der Aufstellung seines Thema solche Verhältnisse im Auge hat? Den römischen Christen schreibt er eben nicht, wie den heidenchristlichen Galatern (3, 28) dass in Christo „weder Jude noch Heide ist". Hier gesteht er vielmehr einen gewissen Vorrang der Juden zu, aber nur in dem Sinne, dass er die Gleichheit des Heils gläubiger Hellenen nicht aufheben soll. Lässt er den Juden als dem auserwählten Volke eine gewisse Heils-Prärogative (vgl. 2, 10), so schreibt er ihnen (2, 9) mit *Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος* auch eine Unheils-Prärogative zu. Vollends nur aus Rücksicht auf eine in Rom keineswegs schwach vertretene judenchristliche Ansicht von der errettenden Gerechtigkeit wird verständlich das Folgende: „Denn Gottes Gerechtigkeit wird in ihm (dem Evangelium) geoffenbart als seiend [1]) aus Glauben zu Glauben, wie geschrieben ist: „Der aus Glauben Gerechte aber wird leben" (Hab. 2, 4). Die Gottes-Gerechtigkeit fassen Weiss und Lipsius richtig als eine von Gott ausgehende oder verliehene Gerechtigkeit. Eine Gottes-Gerechtigkeit ist aber ebenso wenig ohne Gegensatz gegen eine Menschen-Gerechtigkeit denkbar, wie eine verliehene Gerechtigkeit ohne den Gegensatz gegen eine selbstgewirkte. Solche von dem Menschen selbstgewirkte Gerechtigkeit verlangte eben die

---

[1]) Mit K. F. A. Fritzsche *οὖσα* zu ergänzen, haben wir alles Recht. vgl. Alex. Buttmann, NTliche Grammatik 251.



jüdische Gesetzesreligion [1]). Und ohne den Gegensatz gegen die gesetzliche Werk-Gerechtigkeit wird man das folgende *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* nicht erklären können. Weiss schreibt hier der *πίστις* einen Doppelsinn zu: Während die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit den Glauben im Sinne der gläubigen Annahme des Evangeliums voraussetzt, wirkt sie den Glauben im Sinne des Heilsvertrauens auf Christum, welches die Bedingung der Rechtfertigung und Beseligung ist.“ Allein von dem Unterschiede eines so zu sagen provisorischen Glaubens, welcher nur in der gläubigen Annahme des Evangeliums bestehe und noch nicht heilskräftig sei, und eines Glaubens, welcher durch das Heilsvertrauen auf Christum erst definitiv oder heilskräftig werde, ferner von einer Gottesgerechtigkeit, welche aus Glauben geoffenbart werde und doch den heilskräftigen Glauben erst zu wirken habe, weiss Paulus wirklich nichts [2]). Soll Paulus nicht sich selbst untreu ge-

[1]) In einem Gegensatz gegen eine von Menschen gewirkte Gerechtigkeit hat Paulus, so viel wir wissen, die Gottes-Gerechtigkeit zuerst vorgetragen 2 Kor. 5, 20: Gott habe den, welcher Sünde nicht kannte, zu unsern Gunsten zur Sünde gemacht, *ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.* Wie Gott den sündlosen Christus in dem Kreuzestode zur Sünde machte (erklärte), so macht (erklärt) er die sündhaften Christusglänbigen zur Gottes-Gerechtigkeit, verleiht ihnen als Gläubigen eine Gerechtigkeit, welcher ihrer Menschen-Gerechtigkeit oder Werk-Gerechtigkeit durchaus nicht entspricht. Das ist die Gottes-Gerechtigkeit des Römerbriefes, in welcher nicht blos der Gegensatz gegen die Menschen- oder Werk-Gerechtigkeit, sondern auch gegen das jüdische Gesetz, welches solche Gerechtigkeit verlangt, unverkennbar hervortritt. Von den Juden sagt Paulus Röm. 10, 3: *ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν ζητοῦντες στῆσαι τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν.* Daher gegensätzlich 10, 3 *τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου* und 10, 6 *ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη.* Noch in dem Briefe an die Philipper 3, 9 will Paulus erfunden werden in Christo *μὴ ἔχων δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν ἐκ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει.*

[2]) Es geht überhaupt nicht an, *πίστις* hier in verschiedener Bedeutung zu fassen, etwa mit C. Willing in der anregenden Abhandlung: Zur Erklärung des Römerbriefes C. I—IV (Z. f. w. Th.

worden sein oder gedankenlos hinzugefügt haben *εἰς πίστιν*, so kann er hier nur einer Ansicht entgegentreten, welche eine aus Glauben kommende Gerechtigkeit nicht als genügend anerkannte, nicht als selbstgenugsam fasste, sondern die vor Gott genügende Gerechtigkeit erst durch Gesetzeswerke vollendet werden liess. Das wäre ein *ἐκ πίστεως εἰς ἔργα*. Ich finde hier dieselbe Ansicht berücksichtigt, welche Paulus Gal. 2, 14—21 an Kephas in Antiochien gerügt hat [1]). Dem Kephas musste Paulus Gal. 2, 16 vorhalten, der Übertritt geborener Juden zum Christus-Glauben habe den Zweck, dass man gerechtfertigt werde aus Christus-Glauben und nicht aus Gesetzeswerken. In keinem anderen Sinne wird er den in Rom zum Christus-Glauben Übergetretenen vorhalten, dass die Gottesgerechtigkeit nicht blos aus Glauben stammt, sondern auch kein ausserhalb des Glaubens (in Gesetzeswerken) liegendes Ziel hat, vielmehr das Gesetz und seine Werke ausschliesst [2]). Das Gerechtfertigtwerden aus Christus-Glauben und nicht aus Gesetzeswerken hatte Paulus dem Kephas in Antiochien nachdrücklich vorgehalten. Den Christen in Rom stellt er die in dem Evangelium geoffenbarte Gottesgerechtigkeit, welche in dem Glauben nicht blos ihren Quell, sondern auch kein anderweitiges Ziel hat, schriftmässig bezeugt, als den Grundgedanken seines ganzen Schreibens dar. Diesen Sinn bestätigt noch der Brief des Jacobus, welcher wohl 1, 20 *δικαιοσύνην θεοῦ* als Vollgerechtigkeit erwähnt, aber in unverkennbarem Widerspruch gegen Paulus 2, 14 f. ausführt, dass der blosse

---

1890. III., S. 270 f.) zu erklären: „Denn eine Gottesgerechtigkeit wird in ihm offenbart (und zwar erfolgt diese Offenbarung) in Bezug der Treue (Gottes) gegen eine Verheissung". Kann *πίστις* auch Treue heissen, so doch schwerlich: Verheissung.

[1]) Ich verweise hauptsächlich auf meine letzte Darlegung in dieser Zeitschrift 1884. III. S. 324 f.

[2]) Das *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* ist formell nicht anders, als Röm. 6, 19 *τῇ ἀνομίᾳ εἰς ἀνομίαν*. 2 Kor. 2, 16 *ἐκ θανάτου εἰς θάνατον .... ζωῆς εἰς ζωήν*. Sachlich ist zu vergleichen Röm. 3, 20. 21 *διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ .... νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται.*



Glaube nicht erretten kann, ohne Werke tot ist, nur mitzuwirken hat mit den Werken, aus welchen der Glaube erst seine Vollendung erhält. Dem Jacobus gilt das Evangelium als eine Gotteskraft für Jeden, welcher den Glauben durch Werke belebt und vollendet; ihm wird die Gottesgerechtigkeit in dem Evangelium geoffenbart als ἐκ πίστεως εἰς ἔργα, stammend aus einem Glauben, dessen Ziel die Vollendung durch die Werke ist.

Je nachdem man die Aufstellung des Thema versteht, wird man auch dessen Ausführung in dem Briefe selbst verschieden auffassen. Weiss (Einl. in d. N. T. S. 235 f.) fand in dem Römerbriefe den Grundgedanken, dass das Israel verheissene Heil ein universalistisches ist, ohne irgend eine Beziehung auf die zwischen Paulus und den Judenchristen streitigen Fragen, welche Ansicht er noch jetzt wesentlich festhält. Der erste Hauptteil (1, 18—3, 20) sei lediglich eine Begründung davon, dass Paulus sich des Evangeliums nicht schämen darf, wenn es mittelst Offenbarung einer Gottesgerechtigkeit eine Gotteskraft zur Errettung sei, da es ja ausserhalb desselben nur eine Offenbarung des göttlichen Zornes gibt, „er also etwas schlechthin Neues und Unentbehrliches zu bieten habe". Dieses schlechthin Neue und Unentbehrliche lässt Weiss aber den Paulus nicht sowohl den römischen Christen, als vielmehr sich selbst vortragen, indem er zunächst an dem Heidentum (1, 18—34), dann eingehender und nachdrücklicher an dem Judentum (C. 2) die Zornverfallenheit nachweise. Eingehender und nachdrücklicher, obwohl Paulus doch auf judenchristliche Leser in Rom noch keine Rücksicht nehme. Wenn Paulus dann 3, 1 – 8 den Vorzug des Jndentums erörtert, so kann auch Weiss „den Ton der lebhaftesten Polemik" nicht verkennen und lässt den Paulus eine ihm hie und da [warum nicht auch in Rom?] von seinen [judenchristlichen] Gegnern untergeschobene Consequenz abweisen. Gleichwohl soll Paulus, 3, 9—20 für sich selbst die allgemeine Sündhaftigkeit aus der Schrift

nachweisen und versichern, dass aus Gesetzeswerken kein Fleisch gerechtfertigt wird. — Den zweiten Hauptteil (3, 21—5, 19) knüpft Weiss an das Thema 1, 16. 17 an als die Ausführung, wie jetzt ohne jede Vermittlung eines Gesetzes eine schon im A. T. bezeugte Gottesgerechtigkeit thatsächlich zur Erscheinung gekommen sei für alle Gläubigen ohne Unterschied, wiefern Sünder, welche der Ehre vor Gott gerecht zu sein gänzlich entbehren, von Gott aus Gnaden für gerecht erklärt werden; ein Monolog des Paulus, welcher sich hier nirgends im Streit mit den Judenchristen gedacht haben soll. Mit dem Gedanken, dass das Gesetz die mit Adam begonnene sündhafte Entwicklung nur gefordert habe, um der Wirksamkeit der Gnade den umfassendsten Spielraum zu gewähren (5, 20. 21), soll Paulus dann überleiten zu dem dritten Teile (6, 1—8, 39), nämlich zu dem Nachweise, wie durch die Gnadenwirksamkeit erst die thatsächliche Gerechtigkeit bewirkt wird, welche das Gesetz weder bewirken konnte noch sollte. Die Hinweisung auf die göttliche Erwählung leite über zu dem vierten Teile der lehrhaften Ausführung (C. 9—11), zu einer Auseinandersetzung mit der ATlichen Verheissung und mit der heilsgeschichtlichen Prärogative des jüdischen Volkes, welche dem Paulus selbst ein unabweisbares Bedürfnis war, aber keineswegs zur Rechtfertigung seiner Heidenmission dienen sollte. — Den paränetischen Teil (12, 1—15, 14) habe Paulus ganz allgemein gehalten, ehe er in die concreten Zustände der Römergemeinde eingehe und den Gegensatz der heidenchristlichen Mehrheit zu einer judenchristlichen Minderheit behandle (14, 1—15, 13). Von dem brieflichen Schlusse (15, 14—16, 27) beseitigt Weiss nur 16, 1—20, und zwar als zu einem Paulus-Briefe an die Ephesier gehörig.

Lipsius (S. 70f.) kann den Römerbrief nun einmal nicht als einen Monolog des Paulus, sondern nur als eine Auseinandersetzug mit dem zu Rom noch tonangebenden

Judenchristentum auffassen. Er nimmt drei Hauptteile an: I. Dogmatische Darlegung des Evangeliums von der Glaubensgerechtigkeit im Gegensatze zu der angeblichen Gerechtigkeit aus dem Gesetze 1, 18—8, 39, und zwar in zwei Teilen: 1) die Begründung und Entwicklung der Gottesgerechtigkeit für das religiöse Bewusstsein der Judenchristen 1, 18—5, 21; 2) Rechtfertigung des Evangeliums von der Gottesgerechtigkeit für das sittliche Bewusstsein des Judenchristen C. 6—8. II. Rechtfertigung des thatsächlichen Erfolges des Evangeliums von der Glaubensgerechtigkeit gegenüber der judenchristlichen Besorgnis, dass dadurch die dem Volke Israel gegebenen Verheissungen Gottes hinfällig würden (9—11). III. Paränetischer Teil: verschiedene durch die besonderen Verhältnisse der römischen Gemeinde veranlasste Ermahnungen, schliessend mit einer Anwendung auf das Verhältnis von Judenchristen und Heidenchristen (12, 1—15, 13). Der Schluss sei eine Rechtfertigung des an die Römer gerichteten Schreibens und Persönliches (15, 14—33. 16, 21—24), auszuscheiden das Empfehlungschreiben für die Phöbe nach Ephesus 16, 1—20 und die Schluss-Doxologie 16, 25—27. So erhält man einen wirklichen Brief, keinen in Briefform abgefassten Monolog, welcher zuletzt doch als wirklicher Brief erscheinen würde.

Die Beziehung auf ein auch in Rom noch vorherrschendes Judenchristentum lässt sich schon in dem Abschnitte 1, 18—3, 20 gar nicht verkennen. Paulus führt hier zunächst negativ aus, dass ausser der Gottesgerechtigkeit aus Glauben zu Glauben keine Rettung ist. Dem Zorne Gottes sind die Heiden, welche die natürliche Gotteserkenntnis verleugnet haben, immer tiefer verfallen (1, 18—32). Dann wendet Paulus sich C. 2 an Alle, welche die Heiden-Sünder (vgl. Gal. 2, 15) richten und verurteilen, d. h. an die Juden, um ihnen vorzuhalten, dass auch sie keine Entschuldigung haben. Ihr Vorzug vor den Heiden besteht nicht blos nach der Seite des

Heils in Herrlichkeit, Ehre und Frieden, welche jedem das Gute Wirkenden zuteil werden, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι (2, 10), sondern auch nach der Seite des Unheils, da Drangsal und Angst kommt über jegliche Seele eines das Böse bewirkenden Menschen Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος (2, 9). Den Juden, welche den Vorzug des auserwählten Gottesvolks vor den Heiden voraus zu haben meinten, gilt die Ausführung 2, 11—29, dass keine Personen-Berücksichtigung bei Gott ist, dass, wie die ohne (ein geschriebenes) Gesetz sündigenden (Heiden), auch die im Besitze eines geschriebenen Gesetzes sündigenden (Juden) gerichtet werden, dass also die Juden weder im Gesetz noch in Beschneidung einen Vorschutz haben gegen den Zorn Gottes, schliesslich die Erinnerung, dass das Judentum und die Beschneidung, welche vor Gott gelten, nicht äusserlich, sondern innerlich sind. Die Juden, an welche diese Ausführung gerichtet ist, werden nicht ausdrücklich als christgläubig bezeichnet. Aber kann Paulus hier ungläubige Juden vor Augen haben? Weiss (S. 121) lässt den Paulus wirklich gegen ein ausserchristliches Judentum streiten, mit welchem die römischen Leser nichts zu thun haben. „Vielmehr wird hier, wo die Rede sich am lebendigsten einen Gegner vergegenwärtigt, klar, dass seine Leser nicht diese Gegner sind, und dass diese Art, die Voraussetzungen seiner Heilsbotschaft dialektisch zu verhandeln, ihren Grund nur darin hat, dass Paulus dieselbe darlegt, wie er gewohnt war, sie in der Missionspredigt an Juden auszuführen.“ Das wäre doch eine seltsame Declamation gegen Abwesende. Woher die lebhafte und doch wohlwollende Anrede an Solche, welchen das Schreiben höchstens zufällig zu Gesichte kommen konnte (2, 1 f., besonders 2, 17—27)? Den Heidenchristen von Thessalonich schreibt Paulus von den ungläubigen Juden als draussen stehenden Feinden, welche gar den Herrn Jesus verfolgt haben und die Propheten, welche ihn selbst (den Paulus) verfolgt haben, Gott nicht gefallen und allen Menschen

feindlich sind, welche ihn (den Paulus) verhindern, zu den Heiden zu reden, damit sie errettet werden, um voll zu machen ihre Sünden allezeit (1 Thess. 2, 15). Die Christen von Korinth, unter welchen schon Juden von Geburt gewesen sein mögen (1 Kor. 7, 19. 20. 8, 10. 11), weist Paulus 1 Kor. 10, 18 auf die Juden als ganz fernstehend hin mit den Worten: „Sehet das Israel nach dem Fleische!" Den römischen Lesern dagegen, welche Weiss doch für überwiegend heidenchristlich erklärt, soll Paulus eine Anrede an ganz draussen stehende Juden vordeclamirt haben: „Deshalb bist du nicht zu entschuldigen, jedermann, der du richtest. Denn in dem, worin du den andern richtest, verurteilst du dich selbst; thust du doch dasselbe, der du richtest. .... Schliessest du aber dies, Mensch, der du die Solches Thuenden richtest und es selbst thust, dass du entfliehen wirst dem Gerichte Gottes? Oder verachtest du den Reichtum seiner Güte, Nachsicht und Langmut, verkennend, dass das Gütige Gottes dich zur Busse führt? Gemäss deiner Härte aber und unbussfertigem Herzen speicherst du dir selbst auf Zorn am Tage des Zornes und des gerechten Gerichtes Gottes .... Siehe (ἴδε), du wirst Jude benannt und beruhigst dich bei dem Gesetze und rühmst dich Gottes und erkennst den Willen und prüfest das Vorzügliche, unterwiesen aus dem Gesetze, und hast Zuversicht zu dir selbst, zu sein ein Wegführer von Blinden, ein Licht der in Finsternis Seienden, ein Erzieher von Unverständigen, ein Lehrer von Unmündigen, besitzend die Gestaltung der Erkenntnis und der Wahrheit in dem Gesetze. Der du also einen Andern lehrst, lehrst dich selbst nicht, ... der du dich des Gesetzes Gottes rühmst, verunehrst durch die Übertretung des Gesetzes Gott .... Beschneidung nützt wohl, wenn du das Gesetz thust; wenn du aber ein Getzes-Übertreter bist, so ist deine Beschneidung Vorhaut geworden. Wenn also die Vorhaut die Rechtssatzungen des Gesetzes beobachtet, wird nicht seine (des Unbeschnittenen) Vorhaut als Beschneidung angerechnet

werden, und die von Natur bestehende Vorhaut, indem sie das Gesetz erfüllt, dich richten, der du bei Gesetz und Beschneidung ein Gesetzes-Übertreter bist"?

Von Reichstags-Reden, welche nicht sowohl an die Anwesenden als Hörer, als vielmehr an Abwesende draussen als Leser gerichtet sind, haben wir genug erfahren. Aber noch kein Reichtstags-Redner hat sich mit „Du" oder „Ihr" an abwesende Leser seiner gedruckten Rede, mit „Er" an anwesende Hörer gerichtet. Nur aus dem Bestreben, ein bei den ersten Lesern des Römerbriefs noch mächtiges Judenchristentum um jeden Preis abzuwehren, ist es begreiflich, dass Weiss den Paulus mit dem fast durchgängig festgehaltenen „Du" ganz ausserhalb seines Leserkreises stehende Juden angeredet, mit „Er" (*αὐτοῦ* 2, 26) Unbeschnittene (wie Weiss sich die ersten Leser meist denkt) bezeichnet haben lässt. Wer Röm. C. 2 unbefangen liest, kann nicht anders urteilen, als dass Paulus unter seinen ersten Lesern nicht wenige voraussetzt, welche auch als Christen den Vorzug der Juden vor den Heiden nicht aufgeben wollten. Römische Christen meinten als geborene Juden (*φύσει Ἰουδαῖοι* Gal. 2, 15) etwas voraus zu haben bei dem zukünftigen Gerichte (Röm. 2, 3), Rücksichtnahme bei Gott zu finden (2, 10), rühmten sich des Juden-Namens (2, 17), der Gestaltung der Erkenntnis und der Wahrheit in dem Gesetze (2, 20. 23), des Beschneidungsnutzens (2, 25). Ein guter Teil der ersten Leser war daran zu erinnern, dass ein Jude- und Beschnitten-Sein von Wert nicht äusserlich, sondern innerlich ist (2, 28. 29).

Dass Röm. C. 2 nicht an heidenchristliche Leser gerichtet sein kann, sieht Völter (S. 20 f.) ein, muss also nach der ihm mit Weiss gemeinsamen Annahme, dass Paulus an Heidenchristen in Rom geschrieben habe, zu dem Urteile kommen, dass diese Ausführung nicht von Paulus selbst herrühren könne. Wenn Röm. 1, 1—17 an überwiegend heidenchristliche Römer gerichtet sein sollte, so müsste es wirklich befremden, dass Paulus hier plötzlich

„mitten unter die jüdischen Gegner eindringt und mit ihnen direct anbindet.“ Wer es sich nicht denken kann, dass Paulus auf einmal „die Leser des Briefs ganz bei Seite gelassen“ habe, wird dann zu der Annahme einer späteren Einschaltung gedrängt. Wer dagegen aus Röm. 1, 1—17 die Ansicht von einem mindestens starken Judenchristentum in Rom gewonnen hat, wird nicht im mindesten genötigt, hier einen Epitomator des Römerbriefs zu erkennen, welcher Einwendungen ungläubiger Juden gegen den christlichen Glauben zurückweise und ihnen die Christen gegenüberstelle als Menschen, welche dereinst, am Massstabe des Gesetzes gemessen, gerecht gesprochen werden (2, 27—29). Das wäre allerdings ein Widerspruch gegen die Hauptlehre des Paulus von der Unmöglichkeit, dass irgend ein Fleisch das Gesetz erfülle und durch solche Erfüllung errettet werde, aber auch gegen die Lehre des ersten Völter'schen Interpolators selbst (3, 20). So etwas steht auch gar nicht da. Die Thatsache, dass jeder Mensch, auch der Jude, ohne die Gottesgerechtigkeit des christlichen Glaubens dem Zorne Gottes verfallen ist, dass Juden und Hellenen sämtlich unter Sünde sind, wie auch bei Völter's erstem Interpolator 3, 20 zu lesen ist, wird keineswegs aufgehoben durch den Grundsatz, dass Gott einem Jeden vergelten wird nach seinen Werken, den nach Ausdauer guten Werkes Herrlichkeit, Ehre, Unvergänglichkeit Suchenden ewiges Leben, den das Gute Wirkenden, Juden zuerst und auch Hellenen Herrlichkeit, Ehre und Frieden verleihen wird (2, 6—10). Den Grundsatz der Vergeltung nach den Werken hält Paulus auch 2 Kor. 5, 10 fest, obwohl dieselbe bei ihm nach der Seite des Heils nicht verwirklicht werden kann [1]). So setzt Paulus

[1]) Otto Pfleiderer hat in der 2. Auflage seines „Paulinismus“, 1890, S. 85 f. 97 281 bei Paulus eine Ausgleichung des sittlichen Grundsatzes der Vergeltung mit der religiösen Sünden- und Gnadenlehre vermisst. Zur Vermittelung dieses Widerspruchs gibt er es zur Erwägung, „dass die moralische Beurteilung des Menschen einen



im Gedanken, welchem sich die Wirklichkeit nur annähern kann, den Fall, dass die Vorhaut die Satzungen des Gesetzes beobachtet (2, 26 ἐὰν οὖν ἡ ἀκροβυστία τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσῃ). So werden auch der wahre Jude, welcher im Verborgenen ist, und die geistige Herzensbeschneidung für Paulus Ideale gewesen sein, welche in der empirischen Wirklichkeit nicht erreicht werden. Der Grundsatz der Werkgerechtigkeit, welchen die Judenchristen festhielten, steht als erblasster Mond an dem Tageshimmel der Gedankenwelt des Paulus [2]).

relativen Massstab anlegt, die religiöse aber einen absoluten". Das ist gewiss das Beste, was in dieser Hinsicht bisher gesagt ist. Ich möchte noch auf den Unterschied von Theorie und Praxis im römischen Rechte und auf einen ähnlichen Unterschied in der stoischen Ethik hinweisen. Das Quiriten-Recht blieb bei den Römern bestehen, wenn es auch durch das Recht der prätorischen Edicte seine praktische Geltung verloren hatte. Daher Bestimmungen, welche nur theoretische, nicht unmittelbar praktische Geltung hatten, wie die possessio bonorum und die nuda proprietas ex iure Quiritium, vgl. Gaius II, 40. 41: divisionem accepit dominium, ut alius possit esse ex iure Quir., alius in bonis habere. Reine Theorie ist auch die Tugend oder Weisheit des strengen Stoicismus, welcher dieselbe empirisch nicht verwirklicht fand, vgl. E. Zeller, Philosophie der Griechen III, 1. 3. Aufl. S. 268 f. Ich kann es mir wohl denken, dass Paulus ex lege Iudaeorum den Grundsatz der Werkgerechtigkeit beibehält, obwohl derselbe in concreto bei ihm keine Anwendung finden kann.

[2]) Seinen ersten Interpolator lässt Völter übrigens selbst wieder interpolirt sein durch den fünften und letzten, welcher Röm. 2, 14. 15 eingeschoben habe nach der Assumptio Mosis I, 3, 12. 13: creavit enim orbem terrarum propter plebem suam, et non coepit eam inceptionem (καταρχήν) et ab initio orbis terrarum palam facere, ut in eam (l. ea) gentes arguantur et humiliter inter se cogitationibus arguant sc. Diese Worte erklärt Völter (S. 67) aber nicht richtig: „Gott schuf nämlich den Erdkreis wegen seines Volkes. Aber (et) er begann diesen Plan der Schöpfung nicht auch (et) von Anfang des Erdkreises an offenbar zu machen, damit nach Massgabe desselben (in eam wohl Übersetzung von πρός αὐτήν = secundum eam, nach Massgabe desselben, nämlich dieses Schöpfungsplans, der erst später bekannt ward) die Heiden (die sich gegen

Dass Paulus hier Leser vor Augen hat, welche auch als Christen den Juden-Vorzug, den Beschneidungsnutzen nicht preisgeben wollten, wird vollkommen bestätigt durch die Ausführung 3, 1—8, deren Rätselhaftigkeit nur dann

---

den Schöpfungsplan verfehlt) beschuldigt würden und demütig (sofern sie einsehen, dass der Schöpfungsplan ihnen nur eine dienende Stelle zuweist gegenüber dem Volke Israels, das sie unterdrückt) sich gegenseitig streitend beschuldigen". Es handelt sich weniger um den Schöpfungsplan, als um das Volk Gottes, welches die inceptio oder καταρχὴ der Schöpfung ist. Diese Erstlingsschaft der Schöpfung hat Gott nicht auch von Anfang der Schöpfung an offenbar gemacht, damit die Heiden an ihr (der plebs dei) zu Schanden gemacht werden und demütig (gedemütigt) unter einander durch Unterredungen (gegenseitige Vorwürfe) sich beschämen (μεταξὺ αὐτῶν διαλέξεσιν ἐλέγξαιεν ἑαυτούς). Diesem Gedanken steht Röm. 2, 11—16 ganz fern, und 2, 14. 15 ist nach richtiger Erklärung unentbehrlich. Da wird gegen einen vermeintlichen Vorzug der Juden, welche das geschriebene Gesetz Gottes haben, ausgeführt: „[11] Denn nicht ist Rücksicht auf Personen bei Gott.[12] Denn so Viele ohne Gesetz sündigten, werden ohne Gesetz auch verloren gehen, und so Viele in dem Gesetz sündigten, werden durch das Gesetz gerichtet werden. [13] Denn nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht bei Gott, sondern die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden. [Als Thäter des Gesetzes können auch die Heiden gerechtfertigt werden].[14] Denn wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur das, was des Gesetzes ist, thun, so sind sie, da sie ein Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz,[15] als welche zeigen, dass das Werk des Gesetzes geschrieben ist in ihren Herzen, indem mitzeugt [für die Thatsache eines in den Herzen der Heiden geschriebenen Gesetzes] ihr Gewissen und hinterher [μεταξὺ, wie Apg. 13, 42. Barnab. epi. 13, 5. Clem. Rom. epi. I, 44, 2. 3] einander die Gedanken anklagen oder auch verteidigen[16] an dem Tage, an welchem Gott richten wird das Verborgene des Menschen gemäss meinem Evangelium durch Jesum Christum." Das Weltgericht Gottes hält Paulus wohl fest (Röm. 3, 6), aber nicht mehr so, dass es, wie noch in der judenchristlichen Johannes-Apokalypse (20, 11 f.), von Gott selbst, sondern durch Christum vollzogen wird (2 Kor. 5, 10). Bei diesem Gerichtstage handelt es sich nicht mehr um das mit dem Thun des Gesetzlichen gleichzeitige Zeugnis des Gewissens, sondern um die sich hinterher (nach Abschluss alles Thuns) regenden Gedanken, welche einander anklagen oder auch entschuldigen. Hier 2, 14. 15 auszuscheiden, ist unmöglich.

verschwindet, wenn man die an den Judenchristen Kephas von Paulus in Antiochien gerichteten Worte Gal. 2, 14—21 vergleicht.

Paulus beginnt 3, 1: *τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου; ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς;* diese Frage lässt Weiss den Paulus sich selbst aufwerfen, um durch ihre Beantwortung die falsche Folgerung aus dem eben (2, 28. 29) Gesagten abzuscheiden, dass er den Vorzug des Judentums und den Nutzen der Beschneidung überhaupt aufhebe. Gewiss führt die Frage eine Einwendung gegen das Vorhergehende ein (wie 4, 1. 6, 1. 15 Gal. 3, 19f.). Ist das Jude-Sein, welches Wert hat, nur innerlich, die wahre Beschneidung nur geistig, so scheint ja das äusserliche Jude-Sein keinen Wert, die leibliche Beschneidung keinen Nutzen mehr zu haben. Den Wert des angeborenen Jude-Seins behaupteten aber gerade die gläubigen Juden, in deren Sinne Paulus Gal. 2, 15 sagte: *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί.* Sollte er also hier sich nur selbst fragen, ob er durch das eben Geschriebene nicht zu weit gegangen sei, jeden Vorzug des äusserlichen Jude-Seins, jeden Nutzen der leiblichen Beschneidung aufgehoben habe? Dass Paulus hier vollends nur ungläubige Juden im Sinne gehabt haben sollte, erscheint um so weniger als möglich, wenn er es schon in C. 2 mit gläubigen Juden zu thun gehabt hat. Offenbar hat er auch hier gläubige Juden im Sinne, welche, nachdem sie C. 2 gelesen hatten, durch seine Lehre von der Zornverfallenheit auch der Juden ihr *φύσει Ἰουδαίους εἶναι καὶ περιτμήτους* ganz entwertet finden mussten. — Gleichwohl gibt Paulus zur Antwort 3, 2: *πολὺ κατὰ πάντα τρόπον· πρῶτον μέν, ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ.* Was Paulus bei *πρῶτον μὲν* noch weiter im Sinne hatte, lernen wir aus 9, 4. 5: *οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἱοθεσία* (vgl. Hos. 11, 1. 32, 6; Exod. 4, 22; Deut. 14, 1. 32, 6) *καὶ ἡ δόξα* (vgl. Exod. 24, 16. 40, 34f. 1 Kön. 8, 10f. Hebr. 9, 5) *καὶ αἱ διαθῆκαι* (die Bündnisse mit Abraham, Isaak, Jakob)

καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία (der Tempelcultus) *καὶ αἱ ἐπαγγελίαι* (vgl. Röm. 1, 2), *ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς κατὰ σάρκα.* Was Paulus als den ersten Juden-Vorzug nennt, das Betrautsein mit den Aussprüchen Gottes (vgl. Hebr. 5, 12. 1 Petr. 4, 11), kann, wie auch Weiss richtig bemerkt, das Gesetz nicht einmal mit einschliessen, „da ja die Wertlosigkeit des Gesetzesbesitzes 2, 11—24 ausführlich erörtert ist, und es sich hier gerade um die unverlierbaren Vorzüge Israels handelt". Nach Paulus (Gal. 3, 19) ist das Gesetz ohnehin nur durch Engel verordnet. Die den Juden anvertrauten Aussprüche Gottes (vgl. Hebr. 5, 12. 1 Petr. 4, 11) können also nur in den Bündnissen oder Verheissungen bestehen. Die Verheissungssprüche Gottes ohne das Gesetz bietet Paulus als den ersten Juden-Vorzug. Dieser Vorzug konnte aber solchen Judenchristen nicht genügen, welche gewohnt waren, das Gesetz mit den Verheissungen als den ersten Juden-Vorzug anzusehen. Bei der Annahme, dass Paulus es auch hier mit solchen Judenchristen, welchen die Verheissungssprüche Gottes ohne das Gesetz nicht genügten, zu thun hat, versteht man es vollständig, dass Paulus fortfährt 3, 3. 4: *τί γάρ, εἰ ἠπίστησάν τινες; μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει; μὴ γένοιτο· γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης, καθὼς γέγραπται Ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε* (Ps. 51, 6). Das *τί γὰρ* führt, wie Phil. 1, 18, eine Einwendung ein, welche entlehnt ist von dem Verhalten einiger Juden. „Einiger", der für Judenchristen schonende Ausdruck kehrt wieder 11, 17. Das *ἠπίστησαν* und die *ἀπιστία* wird man mit Holsten, Lipsius u. A. zu beziehen haben auf Glaubensuntreue. Gegen die Behauptung, dass der erste Juden-Vorzug in dem Betrautsein mit den Verheissungsworten Gottes bestehe, war es eine gewichtige Einwendung, dass doch so manche Juden diesen Verheissungsworten nicht glaubten. Die Thatsache des Unglaubens eines (grossen) Teiles der Juden

schien es zu verbieten, den Juden-Vorzug zuerst in dieses Betrautsein zu setzen. Derselbe Weiss, welcher in den Aussprüchen Gottes mit Recht das Gesetz nicht einmal mitgemeint findet, tritt freilich der Erklärung des ἀπιστεῖν und der ἀπιστία von Ungehorsam bei und bezieht das ἠπίστησάν τινες auf Nichterfüllung des Gesetzes als Untreue gegen die übernommenen Bundespflichten. Als ob im Sinne des Paulus nur einige Juden das Gesetz nicht erfüllt hätten! Die mangelhafte Erfüllung des Gesetzes ist doch allgemein jüdisch. Unverkennbar ist die auch von Holsten und Lipsius anerkannte Beziehung auf den gegenwärtigen Unglauben mancher Juden gegen das Evangelium. Nur darf man nicht mit Holsten meinen, dass die gäubigen Juden für sich selbst die irreligiöse Folgerung gezogen hätten, mit dem Unglauben so mancher Juden sei die Glaubenstreue Gottes für seine Verheissungen, ja die Verheissung selbst aufgehoben. Auch 9, 6 schreibt Paulus nicht zur Widerlegung, sondern zur Beruhigung von Judenchristen: οὐχ οἷον δέ, ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Wer die göttliche Verheissung, deren Erfüllung Christus ist, preisgiebt, hört auf, eine gläubiger Jude zu sein, schliesst sich an die ἀπιστήσαντάς τινας an. Nicht die Verheissungssprüche Gottes selbst, sondern nur der Juden-Vorzug des Betrautseins mit ihnen wird gefährdet durch die Thatsache, dass ein Teil der Juden ihrer Erfüllung in Christo den Glauben versagte.

Nur gläubigen Juden, welche den Juden-Vorzug nun einmal nicht aus Gesetz (und Beschneidung) in die Verheissungssprüche Gottes verlegt wissen wollten und sich deshalb auf den Unglauben so mancher Juden beriefen, kann Paulus entgegnen, dass ihr (der ungläubigen Juden) Unglaube doch Gottes Treue oder Zuverlässigkeit nicht aufheben werde. Diese Entgegnung braucht keineswegs gerichtet zu sein gegen eine Behauptung, dass Gottes Treue wirklich aufgehoben sei. Sie hat guten Sinn gegen die Behauptung, dass der Juden-Vorzug nicht in die Verheissungssprüche Gottes zu setzen sei. Die Thatsache des

jüdischen Unglaubens machte gläubige Juden nicht etwa irre an den Verheissungen Gottes, sondern gab ihnen eine Waffe gegen die Behauptung des Paulus, dass der Vorzug der Juden zuerst in ihrem Betrautsein mit den Verheissungssprüchen Gottes bestehe. Paulus kann seine Behauptung nur dadurch aufrecht erhalten, dass er auf die durch keinen menschlichen Unglauben zu erschütternde Zuverlässigkeit des verheissenden Gottes verweist. Nur als eine irreligiöse Folgerung, welche sich aus seinen eigenen Prämissen zu ergeben schien, weist Paulus den Gedanken, dass der Unglaube mancher Juden die Zuverlässigkeit Gottes aufhebe, mit Entrüstung zurück.

Ebenso wenig, wie das vorhergehende *τινές*, darf auch das nachfolgende *πᾶς* übersehen werden. Dem abgewiesenen Gedanken, dass menschlicher Unglaube die Verheissungstreue Gottes aufheben könne, stellt Paulus den Satz entgegen: „Es werde aber Gott wahr, jeder Mensch aber ein Lügner, wie geschrieben ist (Ps. 51, 6): Damit du gerechtfertigst werdest in deinen Worten und siegest in deinem Rechten.“ Das kann doch nur heissen: bei dem Missverhältnis des Menschen zu Gott, zu welchem der jüdische Unglaube als Lüge gegen die Erfüllung der göttlichen Verheissung (in Christo) gehört, besteht die Wahrheit Gottes selbst in dem äussersten Falle, dass (nicht blos *τινές*, sondern) jeder Mensch Gotte als Lügner gegenüberstände. Der Schwerpunkt der angeführten Schriftstelle liegt in dem Gerechtfertigtwerden der Worte Gottes, zu welchen namentlich die Verheissungsworte gehören, gegenüber menschlichem Widerspruche. Weiss erklärt es für „sehr künstlich“, den *ψεύστης* mit der Auffassung der *ἀπιστία* als Unglauben in Verbindung zu bringen, künstelt aber erst recht: „Lügner ist jeder Mensch, wenn er nicht leistet, wozu er sich verpflichtet hat“ (wie der Jude zur Erfüllung des Gesetzes). Das Wahr-Sein Gottes bezieht er selbst auf die Erfüllung seiner Verheissungen, wozu die Beziehung des menschlichen Lügner-Seins auf

mangelhafte Gesetzeserfüllung nicht stimmt. Auch hebt Weiss die bei seiner Fassung eintretende Schwierigkeit selbst hervor, dass „die Untreue V. 3 als ein Verhalten gegen ein anvertrautes Gut und nicht gegen eine übernommene Verpflichtung qualificirt" war. Holsten vermeidet solches Missverhältnis, wird aber durch seine Annahme einer irreligiösen Folgerung gläubiger Juden gegen die Verheissungsworte selbst zu einem andern Missverhältnis geführt. Jene irreligiöse Folgerung soll Paulus zurückweisen, „indem er in der Teleologie der göttlichen Heilsordnung den göttlichen Zweck des Unglaubens nachweist, und damit seine Behauptung von der unverändert bestehenden Verheissungstreue Gottes für die Juden begründet". Der Unglaube habe den Zweck, es solle Gott wahrhaft werden, jeder Mensch aber ein Lügner, damit, wie die Schrift sagt, „du gerechtfertigt werdest in deinen Worten — und damit du Sieger werdest, wenn man mit dir rechtet." Von dieser teleologischen Fassung, hätte meine ich, schon das πᾶς δὲ ἄνθρωπος abhalten sollen. Den Zweck, dass jeder Mensch ein Lügner werden sollte, könnte der Unglaube doch nur dann haben, wenn kein Mensch gläubig werden sollte, was das gerade Gegenteil der Lehre des Paulus ist. Um so weniger ist Gewicht zu legen auf das ὅπως der Schriftstelle, welches Paulus lediglich vorgefunden hat. Für Paulus handelt es sich in der Psalmstelle nur um die Rechtfertigung der Worte Gottes gegen menschliche Anfechtung. Das ist der Schriftbeweis für den Satz, dass Gott selbst in dem äussersten Falle der Lüge aller Menschen wahr ist. Der erste Juden-Vorzug, welcher in dem Betrautsein mit den Verheissungsworten Gottes besteht, wird also nicht aufgehoben durch den Unglauben so mancher Juden. Solche Fassung des ersten Juden-Vorzugs wird nicht widerlegt durch die gegnerische Folgerung von Judenchristen, dass dann ja der jüdische Unglaube die Treue und Zuverlässigkeit Gottes in seinen Verheissungen aufheben würde. Menschliche Lüge kann

Gottes Wahrheit nicht umstossen nnd seine Worte werden auf alle Fälle gerechtfertigt.

Mit der Zurückweisung judenchristlicher Folgerungen aus seiner Fassung des ersten Juden-Vorzugs ist Paulus aber noch nicht zu Ende gekommen. Es handelt sich ja nicht blos um die ungläubigen, sondern auch um die gläubigen Juden. In dieser Hinsicht geben die inhaltsreichen Worte, welche Paulus in Antiochien an den in judaistische Vorurteile zurückgefallenen Kephas gerichtet hat, genügenden Aufschluss. Den Vorrang geborener Juden vor den Sündern aus den Heiden wollte Kephas an der Spitze sämtlicher Judenchristen in Antiochien so behaupten, dass die Juden in dem Streben, gerechtfertigt zu werden in Christo, also auf dem Wege des Glaubens nicht, wie die gesetzlosen Heiden, als Sünder oder ohne eigene Gerechtigkeit erfunden werden sollten. Dann schien Christus ein Sündendiener zu sein [1]). Die Rechtfertigung in Christo sollte die Ergänzung oder Vollendung gesetzlicher Gerechtigkeit sein. „Wer da hat, dem wird gegeben werden und zwar reichlich; wer aber nicht hat, von dem wird auch was er hat genommen werden" (Mt. 13, 12. 25, 29).

Aus diesem Gesichtspunkte wird es verständlich, wenn Paulus fortfährt 3, 5. 6: *εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν, τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; κατὰ ἄνθρωπον λέγω. μὴ γένοιτο· ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον;* das *δὲ* wird nicht metabatisch, sondern adversativ zu fassen sein. Durch *τί ἐροῦμεν*, was Paulus nur im Römerbriefe schreibt (vgl. 4, 1. 6, 1. 7, 7. 8, 31. 9, 14. 30), wird offenbar wieder ein gegen die Lehre des Paulus erhobenes Bedenken oder ein Einwurf bezeichnet, welchen Paulus mit Entrüstung zurückweist [2]). Paulus lehrte, dass

---

[1]) In dem Hebräer-Evangelium p. 15, 27. 28 meiner 2. Auflage sagt Jesus: eligam mihi bonos, illos bonos, quos pater meus coelestis (in coelis) dedit.

[2]) Sehr ähnlich in der Form ist 9, 14 *τί οὖν ἐροῦμεν; μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; μὴ γένοιτο.*

von dem Juden-Vorzug seit Christi Tode (10, 4) das Gesetz ausgeschlossen sei (2, 11—29). Dagegen ist die Einwendung begreiflich: Wenn unsere (der gläubigen Juden) Ungerechtigkeit (das Fehlen aller Gesetzes- oder Werkgerechtigkeit) Gottesgerechtigkeit (in demselben Sinne, wie 1, 17, die von Gott gegebene Gerechtigkeit) zustande bringt, so ist ja der den Zorn (über die Ungläubigen, welche an sich nicht schlechter sind, als die Gläubigen) verhängende Gott ungerecht [1]). Sachlich wesentlich dasselbe, wie die judenchristliche Behauptung Gal. 2, 17: Wenn wir gläubigen Juden in dem Suchen nach Rechtfertigung in Christo gleichfalls als Sünder (wie die Heiden) erfunden wurden, dann ist ja Christus ein Sündendiener. Röm. 3, 3 *ἡ ἀπιστία αὐτῶν* und 3, 5 *ἡ ἀδικία ἡμῶν* sind einander offenbar entgegengesetzt, dort ungläubige, hier gläubige Juden, und *θεοῦ δικαιοσύνην* wird man mit van Hengel, nicht anders als 1, 17, von der Gottesgerechtigkeit aus Gnaden verstehen dürfen. Dass solche Gottesgerechtigkeit menschlicher Ungerechtigkeit, in welcher der gläubige Jude keine eigene, auf Gesetzeswerken beruhende Gerechtigkeit vor den Heiden voraus habe, zuteil werden sollte, schien gläubigen Juden zu der irreligiösen Folgerung zu führen, dass der über die Ungläubigen Zorn verhängende Gott ungerecht sei, ebenso parteiisch, wie der die gläubigen Ungerechten begnadigende Gott. So etwas mag Paulus nicht einmal in Frage stellen, ohne sich dadurch zu verwahren, dass er nur nach Menschenweise rede (vgl. 6, 19. Gal. 3, 15. 1 Kor. 9, 8). Seine entrüstete Verneinung solcher Frage begründet Paulus dann durch die Frage: „Denn wie wird Gott richten die Welt“? Gewöhnlich legt man den Nachdruck auf *κρινεῖ*, wie wenn der

---

1) „Der den Zorn verhängende Gott“ konnte in der Lehre des Paulus den Judenchristen fast schon verschieden erscheinen von „dem die Gnade verleihenden Gotte.“ Jener straft, dieser begnadigt Ungerechte. Schon vor Marcion schien Paulus den Judenchristen fast zu unterscheiden den Gott des Zornes und den Gott der Gnade.



Weltrichter nicht ungerecht sein könnte. An der Tonstelle steht aber vielmehr *τὸν κόσμον*. Richtet Gott die Welt, so verhängt er nicht blos über die Ungerechtigkeit der Ungläubigen Zorn, sondern richtet auch die eigene Ungerechtigkeit der Gläubigen, welche zur Gottesgerechtigkeit gelangt sind. Diese werden wohl von dem Zorne Gottes verschont, der Strafe entzogen, aber gerichtet wird ihre Ungerechtigkeit nicht weniger als die der Ungläubigen. Ungerecht würde Gott nur dann sein, wenn er die Ungerechtigkeit der begnadigten Gläubigen ungerichtet liesse. Dann würde er aber nicht der Richter der Welt sein.

Diese Erklärung wird auch das Wahre der Ausführungen von Holsten und Weiss enthalten. Holsten knüpft 3, 5 f. an die Teleologie der göttlichen Weltordnung an, welche freilich in 3, 4 nicht wirklich ausgesagt ist. Aus dem vermeintlichen Beweise des Paulus für den göttlichen Zweck des Unglaubens soll dann der Jude seine Freiheit vom göttlichen Zorne doch noch folgern und die irreligiöse Folgerung ziehen, dass über den ungerechten Juden Gott seinen Zorn nicht ausgiessen dürfe, wenn er gerecht bleiben wolle. Eine Folgerung, welche um so ferner liegt, da 3, 4 ja von „jedem Menschen“ die Rede ist, der Jude also auch die Freiheit der Heiden vom göttlichen Zorne folgern müsste. Die fragliche irreligiöse Folgerung würde auch nicht wirklich widerlegt werden durch das religiöse Axiom, dass Gott ja die Welt richten wird. Es würde ungefähr so sein, wie wenn jemand auf die Behauptung, der Kaiser würde nngerecht sein, wenn er den Conservativen zürnte, erwidern sollte: der Kaiser wird den Reichstag schon durch Auflösung richten. Aber eine irreligiöse Folgerung wird allerdings gezogen, und zwar von Judenchristen, aber gegnerisch aus der Lehre des Paulus, und von Zorn und Straffreiheit ist wirklich die Rede, nur nicht für die ungläubigen, sondern für die gläubigen Juden. Den Judenchristen schien die Lehre des Paulus dahin zu führen, dass der Gott, welcher den Zorn

verhängt über die Ungläubigen, dagegen den Gläubigen trotz ihrer Ungerechtigkeit Straffreiheit gewährt, ungerecht sein würde. Eine irreligiöse Folgerung, welche aber nur aus der Lehre des Paulus von sie bestreitenden Judenchristen gezogen ward. — Auch Weiss knüpft Röm. 3, 5. 6 an die 3, 3. 4 besprochene Thatsache an, dass die Untreue der Menschen [in Wirklichkeit: mancher Juden] die Treue Gottes nicht aufhebe, sondern ihr nur zur vollsten Bewährung Anlass gebe. Daraus scheine die Consequenz gezogen werden zu können, dass, wenn die Untreue Israels nur zur Verherrlichung Gottes gereicht, die Strafbarkeit derselben wegfalle. Paulus gebe zu, dass unsere [was heissen soll: aller Menschen] Ungerechtigkeit oder abnorme sittliche Beschaffenheit Gottes Rechtheit beweist [1]), weise aber die Folgerung, dass dann der zürnende Gott ungerecht sei, mit Entrüstung ab, weil ja zu Gottes Weltrichteramt notwendig Gerechtigkeit gehöre. Allein *ἡ ἀδικία ἡμῶν*, was auch de Wette, Meyer und Lipsius vom jüdischen Bewusstsein heraus gesagt sein lassen, kann sich hier um so weniger auf alle Menschen beziehen, da das vorhergehende *ἡ ἀπιστία αὐτῶν* auf die ungläubigen Juden geht, also hier gegensätzlich die gläubigen Juden folgen werden. Das *θεοῦ δικαιοσύνην* in einem ganz einzigartigen Sinne zu verstehen, konnte Paulus von seinen römischen Lesern, welchen er 1, 17 die Gottesgerechtigkeit aus Glauben zu Glauben als Thema des ganzen Schreibens dargestellt hatte, gar nicht erwarten. „Gottes Rechtheit“ würde den Zorn Gottes gegen die menschliche Unrechtheit und deren Bestrafung nur als gerecht erscheinen

[1]) Hier findet Weiss „die einzige Stelle, wo teils die Beziehung auf das *δικαιωθῇς* V. 4, teils der Gegensatz der *ἀδικία* den Apostel veranlasst, den Begriff der *δικαιοσύνη* (im Sinne der normalen Beschaffenheit) anthropomorphistisch auf Gott zu übertragen, auf den dieser Begriff eigentlich nicht passt, da in ihm die Beziehung auf eine Norm liegt, welcher der *δίκαιος* entspricht, während eine solche Gott doch nur in sich selbst hat.“ Die Einzigkeit dieser Bedeutung muss allein schon Bedenken gegen solche Erklärung erregen.



und vielmehr die Frage erwarten lassen: *μὴ δίκαιος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν;* Zur Verherrlichung Gottes kann die menschliche Ungerechtigkeit doch nicht durch den blossen Abstich von seinem Rechtsein dienen. Ungerecht würde vielmehr der Gott sein, welcher über die menschliche Unrechtheit nicht Zorn und Strafe verhängte. Niemand kommt auf den Gedanken, dass ein menschlicher Richter Schuldige deshalb nicht strafen dürfe, weil gewissenhafte Handhabung des Richteramtes ihn verherrlichen würde. Und die Behauptung, dass Gott als strafender ungerecht sein würde, wird nicht widerlegt durch die Versicherung, dass er doch richterlich walten wird. Richtig ist nur so viel, dass Röm. 3, 5. 6 von Straffreiheit die Rede ist, aber nicht der ungläubigen, sondern der gläubigen Juden, deren Befreiung von dem göttlichen Zorne trotz eigener Ungerechtigkeit in der Lehre des Paulus judenchristlichen Gegnern zu einer Ungerechtigkeit oder Parteilichkeit des über die ungläubigen Juden Zorn und Strafe verhängenden Gottes zu führen schien [1]).

Seine Spitze erreicht diese Auseinandersetzung des Paulus mit judenchristlichen Gegnern 3, 7. 8: *εἰ γὰρ* [2]) *ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι; καὶ μή, καθὼς βλασφημούμεθα, καὶ καθώς φασίν τινες ἡμᾶς λέγειν*

---

[1]) Auch nach **Mangold** (S. 314 f.) weist Paulus hier eine aus Misverständnis seiner Lehre gezogene Folgerung ab, aber ohne Widerlegung: „Denn wenn [es steht aber da: Wenn aber] unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit zustande bringt, was sollen wir dann sagen? Nicht: Ungerecht ist Gott [richtiger: der Gott], welcher den Zorn verhängt, nach Menschenweise rede ich. Das sei ferne! Denn wie wird Gott (als ungerecht) die Welt richten"? Dass solche Trennung des *μὴ* von *ἄδικος* nicht richtig ist, kann man schon daraus erkennen, dass dann das *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* ganz überflüssig sein würde.

[2]) Das überwigend bezeugte *γὰρ* hatten auch **Mangold** und **Weiss** fest gegen die LA. *δὲ* in XA, welche **Holsten** vorzieht.

ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά· ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν.

Von den ungläubigen (3, 3 αὐτῶν) und den gläubigen (3, 5 ἡμῶν) Juden wird hier fortgeschritten zu Paulus selbst (ἐμῷ . . . κἀγὼ . . . κρίνομαι). Lesen wir δὲ, so würde dasselbe metabatisch sein, von den gläubigen Juden überhaupt überleiten zu der Person des Paulus. Ziehen wir aber die schwerere LA. γὰρ vor, so wird Paulus die Ablehnung der gegnerischen Folgerung aus seiner Lehre, nämlich dass sie zu einer Ungerechtigkeit oder Parteilichkeit Gottes führe, nur noch weiter begründen. Nach der Seite des Zorn verhängenden Gottes hat er diese Folgerung schon abgelehnt durch Berufung auf das allgemeine göttliche Richten der Welt, welches auch den Gläubigen bevorsteht. Die andere Seite der aus der Paulus-Lehre gefolgerten Parteilichkeit Gottes stellt der Gnade verleihende Gott dar, der Gott, welcher die Gläubigen trotz ihrer Ungerechtigkeit begnadigt. Nach dieser Seite freilich gibt Paulus die gegnerische Folgerung in gehässiger Zuspitzung auf seine Person, gewissermassen mit Anführungszeichen wieder. Er, welcher den Judenchristen als der Vernichter des Juden-Vorzugs vor den Heiden galt, sollte behaupten, dass die Wahrheit Gottes durch seine Lüge [1]) reichlich geworden sei zu Gottes Herrlichkeit. Auch diese gegnerische Folgerung weist Paulus zurück durch das Weltrichten Gottes, welchem auch er als Sünder untersteht. So sehr er sich auch bewusst ist, die Wahrheit Gottes zu verherrlichen durch seine Verkündigung, welche von den Gegnern als Lüge dem Unglauben der jüdischen Volksgenossen (3, 4) gleichgestellt ward [2]), so ist er doch fern

[1]) Derselbe Gegensatz von Wahrheit und Lüge, wie 3, 4. Die Verkündigung des Paulus ward von den Gegnern als Lüge bezeichnet. An die vorchristliche Lüge des Christenverfolgers Paulus wird nicht besonders zu denken sein.

[2]) Der jüdische Unglaube erschien dem Paulus wie seinen judenchristlichen Gegnern als Lüge, weil er die Erfüllung der gött-



von der Überhebung, dass nicht auch er als Sünder gerichtet werden wollte[1]). Die Freiheit von dem göttlichen Zorne, deren der Glaube gewiss ist, gilt dem Paulus keineswegs als Freiheit vom Gerichte. Ist die Bezeichnung seiner Lehre als Lüge schon gehässig genug, so ist es vollends das Äusserste von Gehässigkeit, was er schliesslich als Entstellung seiner das Gesetz, den vermeintlichen Hauptvorzug der Juden, aus dem christlichen Heile beseitigenden Lehre mit voller Entrüstung zurückweist: „Und nicht (wollen wir sagen, λέγωμεν), wie wir gelästert werden, und wie gewisse Leute sagen, dass wir lehren: Lasset uns das Böse thun, damit das Gute komme, welcher Lästerer Gericht rechtmässig ist“.

Darin hat Holsten Recht, dass es sich auch hier noch um eine irreligiöse Folgerung handelt, welche von den Juden (aber gläubigen) aus der Lehre des Paulus gezogen ward, nur nicht sowohl als deren eigene Behauptung, dass über den ungerechten Juden Gott seinen Zorn nicht ergiessen dürfe, wenn er gerecht bleiben wolle, was Paulus hier noch einmal zurückweisen soll, sondern zur Abschreckung vor einer Lehre, welche mit Gesetz und Beschneidung den wahren Juden-Vorzug aufhob. Insofern handelt es sich auch hier noch um Straffreiheit, als die Lehre des Paulus so gefasst ward, wie wenn man, des Gesetzes ledig, gar das Böse thun sollte, damit das Gute komme. Aber gefolgert ward nicht eine Straffreiheit von Ungläubigen, sondern von Gläubigen, deren Ungerechtigkeit Paulus Gottesgerechtigkeit zustande bringen lasse.

---

lichen Verheissungen in Christo verneinte. Den Gegnern aber erschien Paulus selbst als Lügner, weil er als den Hauptvorzug des Juden das Gesetz nicht anerkannte.

[1]) Holsten übersetzt: „als Sünder noch dazu auch“, wie wenn dastände etwa: ἔτι δὲ ὡς ἁμαρτωλός. So, wie die Worte lauten, wird man erklären müssen: Warum werde auch ich (durch dessen Lehre, nicht Lüge, wie die Gegner sagen, die Wahrheit Gottes zu dessen Ehre reichlich gefördert ist), noch als Sünder gerichtet?



Dagegen beruft sich Paulus allerdings auf ein Axiom, nur weniger ein sittliches als ein religiöses, dasselbe, wie 3, 6, nur in persönlicher Zuspitzung. Trotz seines Bewusstseins, durch seine Verkündigung (Lüge, wie die Gegner sagten) die Wahrheit Gottes zu dessen Ehre zu fördern, hält Paulus (um dessen gesetzesfreies Evangelium es sich handelt) daran fest, dass auch er noch als Sünder gerichtet wird. Nur hat er nicht, wie die Lästerer, ein rechtmässiges, sondern ein gnädiges Gericht zu erwarten.

Weiss hat die persönliche Zuspitzung auf Paulus sehr richtig erkannt, findet aber die Pointe darin, dass Paulus „den Satz, den die Juden für sich geltend machen wollen, nun auch für sich geltend macht, dem sie denselben am wenigsten werden zu gute kommen lassen.“ Das würde doch eine seltsame Zurückweisung sein und zu dem Folgenden, wo Paulus eine offenbare Entstellung seiner Lehre zurückweist, nicht stimmen. Die gehässigen Lästerer in 3, 8 kann auch Weiss nur für judenchristliche Agitatoren halten, deren Beschuldigung dem Apostel gewiss oft genug vorgekommen sei. Um so weniger sollte er es bestreiten, dass der ganze Absatz 3, 1—8 es mit Judenchristen zu thun hat, deren gegnerische Schlagworte Paulus als seinen Lesern bekannt voraussetzt. Eine Declamation gegen abwesende Gegner ist hier nicht minder undenkbar, als in C. 2. Es sind Einwendungen gegen das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, welche auch in der römischen Christenheit mehr oder weniger gangbar gewesen sein müssen. Seine Lehre schien auch römischen Christen den Vorzug des auserwählten Gottesvolkes aufzuheben. Was Paulus als ersten Juden-Vorzug bot, das Betrautsein mit den Verheissungsworten Gottes, schien im Widerstreite zu stehen mit der Thatsache des Unglaubens so mancher Juden. Seine Behauptung einer Gottesgerechtigkeit der Gläubigen ohne alle Gesetzesgerechtigkeit schien auf eine Ungerechtigkeit oder Parteilichkeit Gottes gegen die Ungläubigen zu führen. Seine Meinung, durch seine Verkündigung

die Wahrheit Gottes verherrlicht zu haben, galt, da man seine Verkündigung für Lüge erklärte, als vermessene Selbstüberhebung. Selbst die Verzerrung seiner Lehre von Sünde und Gnade, dass man bei Freiheit von dem Gesetze Böses thun sollte, damit das Gute komme, muss in Rom wenigstens einigen Eindruck gemacht haben.

Wer die Röm. 3, 1—8 berücksichtigten Leser als Christen mit dem Adelsbewusstsein des auserwählten Gottesvolkes und Vorurteilen gegen das gesetzesfreie Evangelium des Heidenapostels erkennt, wird auch den Absatz 3, 9—20 verstehen, mit welchem Paulus die Nachweisung beschliesst, dass ausser der Gottesgerechtigkeit aus Glauben zu Glauben weder für die heidnische noch für die jüdische Menschheit Rettung ist.

Paulus beginnt 3, 9: *τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως· προῃτιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, καθὼς γέγραπται κτλ.* Die Frage *τί οὖν*, wie 6, 15. 11, 7 (vgl. 1 Kor. 14, 15. 26), fassen auch Weiss und Lipsius selbständig, ohne *προεχόμεθα* hinzunehmen. Das *οὐ πάντως* erklärt Lipsius: durchaus nicht, Weiss: nicht durchaus. Die Entscheidung hängt ab von der Erklärung des *προεχόμεθα,* als dessen Subject die beiden neuesten Ausleger mit Recht die Juden verstehen. Weiss behauptet aber für eine Medialform den Sinn des Activs: haben wir für uns einen Vorzug? welche Erklärung Lipsius mit Recht aufgegeben hat. Es fragt sich nur, ob er jetzt der richtigen beigetreten ist: haben wir etwas vorzuwenden, nämlich was uns vor dem Zorne Gottes schützen könnte? So haben wohl auch Fritzsche, Meyer, Holsten, Volkmar erklärt. Allein die Begründung durch schriftmässige Nachweisung der allgemeinen Sündhaftigkeit auch der Juden (3, 10—19) und der Schluss, dass aus Gesetzeswerken kein Fleisch gerechtfertigt werden kann, weil durch das Gesetz (nur) Erkenntnis der Sünde kommt (3, 20), würde einen Vorschutz des auserwählten Volkes gegen den Zorn Gottes weder

gänzlich noch teilweise ausschliessen. Ausgeschlossen wird durch die allgemeine Sündhaftigkeit der Juden wie der Heiden und die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung aus Gesetzeswerken nur eine Benachteiligung der Juden gegen die Heiden. Dazu stimmt die passive Fassung von *προεχόμεθα*, welche schon Ökumenios vertreten hat[1]). Was also? Werden wir Juden, deren Vorzug vor den Heiden Paulus aufzuheben schien, am Ende gar übertroffen von den Heiden, welche nach seiner Lehre ohne alle Gesetseswerke durch den blossen Glauben zum Heile aus reiner Gnade gelangen? Uns Juden, die wir das Gesetz einmal haben, ist der Heilsweg erschwert! Auf solche Einwendung gläubiger Juden gegen seine Lehre antwortet Paulus: Wir Juden sind keineswegs im Nachteile gegen die gesetzlosen Heiden; wir haben ja zuvor gegen Juden und auch Hellenen die Beschuldigung erhoben, dass sie alle unter Sünde sind, wie die Schrift lehrt u. s. w. Ein Nachteil der Juden gegen die Heiden würde nur dann stattfinden, wenn sie es durch ihr Gesetz wirklich zu einer Gerechtigkeit brächten. Aber die h. Schrift, deren Hauptteil das Gesetz ist, sagt den Gesetzes-Menschen oder Juden ausdrücklich ihre allgemeine Sündhaftigkeit nach, damit jeder Mund gestopft, und schuldig werde die ganze Welt für Gott (3, 19). Durch Gesetzeswerke zum Heile zu gelangen, ist unmöglich, da das Gesetz Erkenntnis der Sünde bringt, nicht ihre Überwindung.

So hat Paulus den Beweis vollendet, dass die ganze Menschheit, wie sie ist, gegen den Zorn Gottes keine Rettung hat, auch die jüdische Menschheit nicht durch Gesetz und Beschneidung, überhaupt nicht durch den Vorzug

---

[1]) Activ Xenophon Anab. III, 2, 19 *ἑνὶ προέχουσιν ἡμᾶς οἱ ἱππεῖς.* Dass Passiv bei Plutarch de repugnantiis stoicis 13 *κατ' οὐδὲν προεχομένος ὑπὸ τοῦ Διός.* Ähnlich Philo de mundi opif. 37 (Opp. I, 27): *ὑπερέχει ὁ ἔσχατος τοῦ μέσου πρὸς τὴν ὑπεροχήν, ἣν ὑπερέχεται ὑπὸ τοῦ μέσου ὁ πρῶτος.*



des auserwählten Gottesvolkes. Und dass Paulus schliesslich auch die Einrede zurückweist, die Juden werden von ihm am Ende den Heiden nachgestellt, vollendet den Beweis, dass er bei seinen römischen Lesern allerdings eine judenchristliche Grundansicht, ein Patricier-Bewusstsein gegenüber den heidnischen Plebejern voraussetzt.

XIII.

Thomas von Aquino der Lehrer Michael Servet's.

Von

Lic. th. Dr. med. H. Tollin, Prediger der französ.-reform. Gemeinde in Magdeburg.

(Fortsetzung).

Cap. IV.

Die Dreiheit.

Nach Thomas sollen die Zahlen in Gott keine materielle Teilung vornehmen, sondern eine formelle Aufzählung der in seiner unteilbaren Fülle vorhandenen Identitäten (fol. 116 b). Das heisst doch, wenn überhaupt etwas, die drei in Gott sind eigentlich nicht drei[1]: sondern nur begriffliche Unterscheidungen einer und derselben Sache von verschiedenen menschlichen Gesichtspunkten resp. unter verschiedenen Metaphern und Namen. Die Keuschheit des Aquinaten zeichnet ihn vorteilhaft vor seinen Nachfolgern aus. Duns Scotus, Occam, Holcot, Pierre d'Ailly und Johann Majoris erklären: Eigentlich haben

[1]) persona est communitas rationis et non rei (qu. 30 art. 4. f. 117 a).

wir drei Götter (tres deos), nur darf es das Volk nicht hören, weil es sich sonst drei Wesen denkt. Daher Servet diese Leute Tritoitas [1]) und Trinitarios [2]) nennt, verspottet und verstösst. Und derselbe seit 1531 erklärte Antitrinitarier giebt 1539 des Thomas Aquin Summa heraus, doch nur, weil er den Aquinaten für einen (geheimen) Gegner der göttlichen Dreiheit hält.

Eigentlich sagt Thomas, scheint es in der Gottheit gar keine Dreiheit zu geben (qu. 31. art. 1 f. 117 a). Denn „Dreiheit ist ein Sammelbegriff (nomen collectivum). Die Einheit, welche ein Sammelbegriff mit sich führt, ist aber die geringste Einheit (minima unitas). In Gott aber soll die grösste Einheit sein (maxima unitas)“. In der That, je reeller in Gott die Personen gefasst wurden in ihrem Sondersein, um so mehr verflüchtigte sich die Einheit Gottes zu einem blossen Sammelbegriff. Der Gott, der eine Dreiheit ist, sagte sich Michael, ist ein collectiver Gott, und das Wesen, welches eine Dreiheit ist, ist eine Ansammlung, oder aber, falls es ein Ding für sich ist, so ist es ein viertes Ding [3]). — Auch kann man, sagt Thomas, nicht leugnen, da alles, was in Gott ist, auch in seinem Wesen ist, dass es, wenn man drei annimmt in Gott, in Gottes Wesen liegen muss, drei zu sein, und es gäbe, wie Thomas sagt (fol. 117 b), in Gott drei wesenhafte Einheiten (tres essentiales unitates).

---

[1]) Einer der besten Kenner Servet's Alex. Gordon, vermutet die Form, Tritoitae, die auch in der Restitutio (30, 108, 394, 406 etc.) vorkommt, sei von Servet selbst geprägt, nach Analogie des Unionitae in der Apotheosis des Aur. Clem. Prudentius (The Theological Review July 1878 p. 438), während Calvin Tritoites schreibe p. 99 Decl. p. maint. la vraye foy. Jedenfalls ist τριτοίται keine glückliche Form, die Analogie von unio-nitae unzulänglich, auch höchst fraglich, ob Servet des Prudentius Apotheosis kennt.

[2]) De Trinit. error. f. 21 a. al. 8.

[3]) Ergo Deus, qui Trinitas est, collectivus Deus est, et essentia, quae Trinitas est, collectio quaedam est, aut si una res est, quarta res est (Restitut. p. 39.)



Ferner, sagt Thomas, in allem, was von Gott ausgesagt wird, steht das Abstracte für das Concrete: Gottheit für Gott, Vaterschaft für Vater. So müsste auch die Dreiheit für drei stehen. Dann wäre der Vater drei, der Sohn drei, der Geist drei; und es gäbe neun Dinge in Gott (sic essent novem res in divinis)". — Servet sah die Grenze gegen den Polytheismus im Nebel der Sophismen sich immer weiter zurückziehen. Hatte man erst eine Dreiheit zugegeben, dann war es nicht zu hindern, dass nicht unaufhörlich unsichtbare Gottheiten ausgingen, nach dem ganzen Geschlechtsregister des Boccacio (juxta totam Boccatii genealogiam, fol. 40 b. De Trinit. errorib.) Der heilige Thomas ist hier in ein so gefährliches Fahrwasser geraten, dass er sein Materialprincip und sein Formalprincip und seinen Plato vergisst, und nur noch daran denkt, wie er zwischen Arianismus und Sabellianismus hindurchlaviren soll.

Gegen Arius stellt der Graf folgende Regeln auf. Meiden muss man I. das Wort Besonderheit und Verschiedenheit in Gott, damit nicht Gottes Einheit leide. Einverstanden, sagte Servet. Denn sobald wir von diversitas und differentia reden, so werden wir abgezogen (divertimur) auf drei Wahnbilder (tria simulachra), so dass in dem Verstande keine Weise der Einheit zurückbleibt (ut nulla in intellectu remaneat unitatis ratio, fol. 21 a de Trinit. err.) II. Meiden muss man das Wort der Scheidung und Teilung, damit nicht die Einfachheit des göttlichen Wesens leide. Einverstanden, sagte Servet, soll unser Gott nicht in drei gespalten werden (Deus tripartitus [1]). III. Meiden muss man das Wort Ungleichartigkeit (disparitas), damit nicht die Gleichartigkeit Gottes leide. IV. Meiden muss man das Wort Fremdartig (alienus) und widersprechend (discrepans,) damit nicht die Ähnlichkeit (similitudo) leide. Für Servet war es selbstredend, dass, was in Gott ist, mit

[1]) unus tripartitus sub colore et nominibus unitatis fol. 21 a al. s.



sich selber gleichartig, also auch ähnlich im höchsten Grade, d. h. gleich sein muss [1]). Denn er machte Ernst mit dem Materialprincip des Aquinaten. Servet hat nie dem Arius beigestimmt. Höchst thöricht (stultissime) dachte Arius, sagt Servet, über die Verschiedenheit des Sohnes vom Vater weil er durchaus unfähig war, Christi Herrlichkeit zu fassen (Christi gloriae incapacissimus, fol. 13 a de Trin. error.). Und darum streitet er sich auch auf höchst eitle Weise über die Bibelsprüche mit den Kirchenvätern herum, indem sie durch Erdichtung immer neuer philosophischer Realitäten sich gegenseitig schamrot machen [2]). Statt unter Ausschluss und Fernhaltung jeglicher Abteilung in Gott (seclusa et jeclusa omni distinctione) zuzugeben: „Der Vater ist grösser denn ich“, führte Arius ein neues Geschöpf ein, das herrlicher sein sollte als der Mensch (creaturam homine excellentiorem). Und da er eine Mehrheit von getrennten Dingen sich erklügeln wollte (philosophari), ist er schändlich zu Boden gefallen (foedissime lapsus est). Und von jener Zeit an ist der Weg der Wahrheit verschlossen worden [3]).

Gegen Sabellius stellt Thomas folgende Cautelen auf: I) Meiden muss man den Ausdruck „Gottes Einzelheit“ (singularitas), damit nicht die Mitteilbarkeit (communicabilitas) des göttlichen Wesens leide. Servet stimmte bei. Gott offenbart sich durch sein Wort und Gott teilt sich mit durch seinen Geist (de Trin. err. fol. 119 b). Ein Gott, der sich nicht mitteilt, könnte nicht die Liebe

---

[1]) Et quaerere hic de aequalitate vel inaequalitate naturae, est pascere ventos, quia non est nisi una res (fol. 86 b de Trinit. errorib.) — Deberes etiam, si metaphysica sit aequalitas, aeque facile et aeque proprie concedere, quod prima persona est pater Dei et est aequalis filio, sicut e converso, quod tamen scriptura abhorret (l. l. fol. 19 a).

[2]) res alias alii philosophantes, se ipsos confundunt (l. l. f. 69 a).

[3]) de Trinit. error. l. l. cf. f. 52 b. Restit. christ. p. 79. — a tempore Arrianorum philosophorum est clausa veritatis investigandae via.

sein. — II. Meiden muss man den Ausdruck „Gottes Einzigkeit", damit nicht die Zahl der Personen aufgehoben werde. Hier stimmte Servet nicht bei. Gott blieb einzig, wenn auch noch so viel Dispositionen von ihm getroffen, noch so viel Organe geschaffen wurden [1]). III. Meiden muss man den Ausdruck „Gottes Einsamkeit", damit nicht die Gesellschaft der drei Personen leide. — Sollte man sich Gott als eine Gesellschaft denken? [2]) — Servet dachte vielmehr an die unendliche schöpferische Fülle der Gottheit [3]). — Sophisma [4]) erschien es, besonders seitdem er die Bibel kannte, dem Aragonier, wenn der Aquinat die Alleinigkeit dem Vater nur insofern zuschreiben wolle, als man damit meine, der Vater ist allein der Gott, der Vater heisst (qu. 31. art. 4. f. 118 b). Dennoch hat Servet auch dem Sabellius niemals zugestimmt. „Denn, sagt Servet, die Sabellianer verwechselten miteinander Person und Namen Christi und des Vaters. Weil sie glaubten, der Vater hätte am Kreuz gelitten, so hat man sie auch „Vaterleider" genannt (fol. 38 b de Trin. error.). Und so könnte man auch von „Gottesleidern" (Deipassiani) und „Wesensleidern" (Essentiae passiani) reden (fol. 76 a de Trin. error.). So hält Sabellius zwar an der Einheit Gottes fest, aber von der Weise seiner Mitteilung und Reichsverwaltung weiss er nichts (communicationis et dispensationis modum ignoravit (Restit. Christ. p. 37).

Der heilige Thomas hat das Gefühl, dass all seine Cautelen nach rechts und nach links nichts helfen, um

---

[1]) Nam ita late spiritus Deo patent, sicut tabernacula nobis, et hoc esse illam lucem inaccessam dicebam, fol. 90 a.

[2]) Solus hic dicitur Deus, quod Tritoitae negant, dicentes eum tres semper habuisse socios (fol. 35 a de trin. error.).

[3]) Auch Thomas gesteht: Deus est cum angelis et sanctis animabus (qu. 31. art. 3 f. 118 a).

[4]) Nonne Christum magnum sophistam et sophistarum faciunt magistrum (f. 11 a de trin. err.).

die drei göttlichen Personen für die menschliche Vernunft vorstellbar zu machen. „Was man aber, fährt Thomas fort, mit der Vernunft doch nicht erkennen kann, das wäre überflüssig, dem Menschen zu überliefern“ [1]). Servet leuchtete das ein. Nur um sich dieser vorliegenden vernünftigen Menschenwelt zu offenbaren und mitzuteilen, tritt Gott als Wort und Geist auf und stellt sich unter „Personen“ dar, welche dem Bedürfnis dieser Welt entgegenkommen. Hätte Gott andere Welten geschaffen, so konnte er an Stelle des Wortes und des Geistes und unserer Vernunft andere Geschöpfe mit andern Vermögen, die von den unsern von Grund aus verschieden sind, bilden, und je nach deren Bedürfnissen (secundum earum exigentias) in sich Dispositionen treffen (de Trinit. error. f. 80 a). Entweder, sagte sich Servet, die Offenbarung Gottes in drei „Personen“ muss so gefasst werden können, dass der Mensch, für den diese Offenbarung berechnet ist [2]), sich eine klare und deutliche Vorstellung davon machen kann. Und das geschieht, wenn man die Personen fasst als „Rollen, Darstellungsweisen“, wie das der ursprüngliche Sinn ist von Person, also heilsgeschichtlich (verbi dispositio est mundi oeconomia) [3]). Oder aber die Trinitätslehre ist falsch. Nun findet man aber trinitarische Anklänge, sagt der Aquinat, schon bei Plato, Aristoteles, Trismegistus (quaest. 32. art. 1. f. 119 a). Servet liess sich das nicht zwei Mal sagen. Sobald er in Lyon des Trismegistus ansichtig ward, hat er ihn förmlich verschlungen und ihn mit Plato und den Neo-Platonikern reichlich verwertet für die letzte Phase

[1]) Superfluum videtur homini tradere, quod humana ratione cognosci non potest (qu. 32. art. 1. f. 119 a).

[2]) Distincte loquitur scriptura de his quae distincte percipiuntur, capacitatem nostram seu modos percipiendi potius quam philosophias attendit (de Trinit. error. fol. 115 a).

[3]) fol. 80 a de Trinit. err. — cf. 82 a: Cessabit Trinitatis oeconomia.



seines trinitarischen Denkens. In der ersten Phase nach der Bibelfindung freilich war ihm alle Philosophie [1]) zuwider, Plato gerade wie Aristoteles. Und wegen der heidnischen Anklänge erschien ihm die kirchliche Trinitätslehre als heidnische Nachgeburt der Aristotelischen Philosophie [2]) mitten im Schoosse der Christenheit. Des heiligen Thomas Recept dünkte ihn ein schwächliches Palliativ. „Das, was des Glaubens ist, sagt der Aquinat, soll man nicht suchen zu beweisen anders als durch Autoritäten [3]). Denen aber gegenüber, welche die Autoritäten nicht annehmen, genügt es zu verteidigen, dass, was der Glaube sagt, nicht geradezu unmöglich sei" [4]). Und wer nun, sagte sich Servet, als Autorität bloss die Logik anerkennt, dem möchte es doch schwer fallen zu beweisen, die absolute wesentliche und natürliche Einheit sei möglich bei drei Dingen, die absolut, einfach, wirklich und wahrhaftig (absolute, simpliciter, vere et realiter) so verschieden sind, dass das eine aus dem andern geboren wird, und das dritte gehaucht wird von den beiden andern und alle drei eingeschlossen werden in Ein Fass (intra dolium unum reclusae, de Trin. error. f. 21 a).

Der Spanier war an die Scholastik gegangen, um eine schneidige Trutzwaffe zu haben, durch die er die Welt aus der Herrschaft der Mauren, Juden und Ketzer für die katholische Wahrheit erobern könnte [5]). In des Aquinaten Augen konnte sie nichts sein als ein Schild zum Schutze der Mauern von Rom. Und der Schild war

[1]) omnem philosophiam et scientiam ego in Biblia reperio (de Trinit. err. f. 78 b).

[2]) Aristotelica contagione (De Trinit. err. f. 111 b).

[3]) quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per authoritates (quaest. 32. art. 1 f. 119 a).

[4]) non esse impossibile, quod praedicat fides (l. l.)

[5]) Sermo mundum subjiciet. (De Trinit. err. f. 78 a) — Vgl. Servet's Kindheit und Jugend, in der Zeitschr. f. histor. Theologie. 1875. ult.

rostig und durchlöchert. Doch wie konnte auch ein Schild menschlicher Logik die Pforten des Himmels verteidigen wollen! Hat es doch der Glaube, sagt Thomas, zu thun, mit den unsichtbaren Dingen, die den menschlichen Verstand überschreiten. Und insbesondere hat die natürliche Vernunft keine Einsicht in die Geheimnisse der Dreieinigkeit. Den Glauben zu erzeugen, vermag die Vernunft nicht: ihr kommt es zu, wenn der Glaube Wurzel gefasst hat, zu zeigen, welche Früchte er folgerecht bringen muss. Und darin erschöpft sich auch ihre Aufgabe auf trinitarischem Gebiet (trinitate posita congruunt hujus rationes, qu. 32. art. 1 f. 119 b).

Und dennoch hing die ganze Formulirung des Dogma's viel mehr von der menschlichen Vernunft ab, als es Thomas Wort haben wollte. Ja wenn durchaus keine Proportion ist zwischen dem Trinitätsdogma und der menschlichen Vernunft, so fällt es zusammen. Im Grunde kann ja unser Glaube doch immer nur unsere Vorstellung von einer Sache, sein [1]). So dachte Servet. Und der Aquinat stimmte ihm zu.

Cap. V.

Die Kennzeichen.

Die Kennzeichen, woran wir, sagt Thomas, die göttlichen Personen erkennen, sind nicht etwa besondere Dinge in der Gottheit (non ut res), sondern es sind Erkenntnissweisen (ut rationes quaedam). Denn, sagt Thomas, wir bilden die Begriffe nicht nach dem Wesen der Dinge, sondern nach unserer Erkenntniss von den Dingen. Doch entspricht unser Begriffsbild in verkleinertem Maassstabe dem himmlischen Realbilde, da in unserer Erkennnis sich der göttliche Geist

[1]) Ipse fateris, objectum fidei esse ipsam intellectionem (Servet: de trin. error. f. 33 b).



wiederspiegelt[1]). Servet sah, Thomas wurde lieber inconsequent, als dass er den *vernünftigen Gottesbegriff* aufgab. Thomas' eigentlicher Herzenswunsch geht immer wieder auf die göttliche Einfachheit selbst zurück (ad ipsam simplicitatem divinam), und ihr zu Liebe schwächt er gerne die kirchlichen Dogmen in blosse abstracte Merkmale ab (aliqua nomina abstracta).

Servet bedauerte den englischen Doctor, dass ihn die Kirchenlehre nötigte, neben die *zwei Ausgänge* und die vier Relationen und die drei Personen nun *fünf Merkmale*[2]) zusetzen — also nun vierzehnerlei in Gott[3]) —; fünf Merkmale zu setzen, von denen nun vier Relationen sind, vier Eigentümlichkeiten, drei die Personen constituirende Begriffe." Servet kam es vor, als stände er in einem anatomischen Saal, und der secirt[4]) werden sollte, das war der liebe Gott, dessen Leib man hin und her warf, (deum unum tripartitum moliuntur). Nur waren die Doctoren noch nicht recht einig, ob der Leichnam binus, trinus, quaternus oder quinus zu nennen sei[5]). Denn die Glaubensartikel haben es, sagt Thomas, nicht mit den Merkmalen zu thun. Daher muss es gestattet sein über die Merkmale so oder anders zu urteilen[6]). Freilich kann das einst anders werden. „Denn, sagt Thomas, *heut zu Tage wird vieles für ketzerisch gehalten, was ehemals nicht dafür gehalten wurde,*

---

[1]) Secundum quod intelligimus, sic nominamus (qu. 32 art. 2 fol. 120 a).

[2]) innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio (qu. 32. art. 3. f. 121).

[3]) magna est eis gloria, res separatas multiplicando Platonizare (f. 47 b de trin. error.).

[4]) f. 40 a: Dei Optimi Maximi naturam ita conculcare, infringere et in tres difformes res varie[illegible]secare. — cf. f. 21 a.

[5]) Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur quinus (quaest. 32. art. 3 f. 121 a der Summa.)

[6]) licet sic vel aliter opinari.

weil die Consequenzen jetzt besser zu Tage liegen" [1]). — Es braucht nicht erst darauf hingewiesen zu werden, wie sehr solche Spielereien den frommen Aragonier anwidern und ihn dem Trinitätsdogma entfremden mussten [2]). Und die dem Spanier angeborene Angst vor der Ketzerei musste sich wesentllch abschwächen [3]), sobald er vom Aquinaten erfahren hatte, Ketzerei sei ein Zeitbegriff. Die Zeit verdirbt mehr als sie heilt. Auch Servet sprach oft davon, dass, da Alles schlechter geworden sei, das Ursprüngliche wiederhergestellt werden müsste. So müsste man z. B. die Geschichte des Personenbegriffs näher kennen, um einzusehen, wie durch die Unbill der Zeiten alles verdorben worden ist [4]). Wie nun, wenn die Schulweisheit unsrer Tage ketzerischer wäre, als die alten Ketzer [5])? Um sich besser zu unterichten, ging Servet dem Thomas durch alle die gewundenen finsteren Gänge seines trinitarischen Labyrinthes nach, immer zwischen den Sätzen der Kirchenlehre und dem Videtur quod non hindurch.

Sehr wichtig war dem Servet das Zugeständnis des Aquinaten, dass im volleren Sinne das Vater zu nennen sei, aus dem ein anderes hervorgeht. Nicht blos seiner Relation nach, sondern auch seinem Wesen nach. Die ursprünglichere (per prius) und wahrhaftigere

---

[1]) Et multa nunc reputantur haeretica, quae prius non reputabantur propter hoc, quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur (f. 122 a).

[2]) Sed dabit his nugis Deus aliquando finem (de Trinit. err. fol. 108 b).

[3]) Nam major est adhibenda fides uni veritati, quam hostis fatetur, quam centum nostrorum mendaciis (de Trinit. error. f. 42 b).

[4]) Rimare hic ab origine causas, quid de personis antea sentiret traditio et quomodo temporum injuria omnia sint depravata (de Trinit. err. f. 36 b).

[5]) loquor de antiquis haeresibus, quae veritati erant propinquiores. Nam Graecorum stulticiae post exortae. fol. 119 a. — cf. f. 43 a.

„Zeugung" (verior generatio) finde sich also beim Geschöpf. Beim Schöpfer könne man nur im bildlichen Sinne von Vater und Sohn reden. Im eigentlichen Sinne ist das Gottes-Wort nicht geboren noch ein Erzeugtes"[1]). Servet prüfte diesen Satz später an der Bibel. Und als er sie mehr als hundert Mal durchgelesen hatte (lege millies), constatirte er, es gäbe nicht eine einzige Stelle in der Bibel, wo das Wort ein Sohn[2]) genannt, oder als erzeugt und geboren[3]) bezeichnet, oder wo vom Vater und Erzeuger des Wortes gesprochen würde.

Um nun aber der göttlichen „Vaterschaft" den Vorzug vor aller andern zu verschaffen, sagt Thomas, dass in der Gottheit zwischen dem Erzeuger und Erzeugten ein und dieselbe Gestalt ist der Zahl nach, in den geschöpflichen Dingen nur der Gattung nach (fol. 122 b): eine Unterscheidung, welche die Sache dem Servet nicht klarer machte, der orthodoxen göttlichen Zweiheit zwischen Vater und Sohn zu widersprechen scheint und den Personenbegriff noch mehr verwirrt. Widerlich aber geradezu klang es, wenn Thomas von dem frommen Spanier verlangte, er solle sich das ganze Dreiwesen als wesentlichen Vater vorstellen (est commune toti trinitati)[4]).

Dennoch liess Michael Servet sich gern vom englischen Doctor über die Arten und Grade der göttlichen Vaterschaft belehren. Thomas sprach von einer Ähnlichkeit der Fussspur, kraft welcher Gott Vater der unvernünftigen Geschöpfe ist (Hiob. 38, 28); von einer Ähnlichkeit des Bildes, kraft welcher Gott Vater ist der

[1]) Sed verbum metaphorice apud nos dicitur genitum vel proles (qu. 33. art. 2 f. 122 b).

[2]) Si unum iota mihi ostendas, quo verbum illud filius vocetur, aut de Verbi generatione fiat mentio, fatebor me devictum (de Trin. error. f. 93 b fol. 20 b fol. 47 b).

[3]) propria passio carnis est nasci (fol. 7 a de Trinit. error.).

[4]) quaest. 33. art. 3. f. 123 a. — Vgl. Servet: de trin. error. f. 41 a. 40 a al.



vernünftigen Geschöpfe (Deut. 32, 6); von einer Ähnlichkeit der Gnade, kraft welcher Gott Vater aller Frommen ist, da er sie als Kinder annimmt und als Erben (Röm. 8. 16); von einer Ähnlichkeit der Herrlichkeit, kraft welcher er Vater ist der Seligen (Röm. 5, 2), und endlich von einer Ähnlichkeit der Natur, kraft welcher er Vater des eingeborenen Sohnes ist (l. l.). Das waren einmal Bausteine für einen Tempel des Herzens, der solider wäre als der Tempel der scholastischen Logik. Als Servet später die heilige Schrift las, wurde ihm nicht gleich klar, wiefern es erhabener sein sollte, Sohn von Natur, natürliches Gottes Kind zu sein, als Sohn der Gnade. Denn niemals handle die heilige Schrift von metaphysischen Naturen, sondern von Gottes Erscheinungen, Handlungen und Werken [1]). Und auch Christus selber nenne sich nicht Gott oder Gottes Sohn von Natur, sondern von Gestalt; nicht kraft der Natur [2]), sondern kraft der täglich in ihm wachsenden, ihn salbenden, heiligenden und erhöhenden Gnade [3]). Gott allein sei Gott von Natur und Christus werde in der Schrift gebraucht neben Gott als ein von Gott verschiedener (quasi Christus sit res a Deo distincta.) — Erst bei den späteren Lehrstufen geht Servet darauf ein, dass Christus auch von Natur Gottes Sohn sei, indem Christus in gewissem Sinn die Natur Gottes selber sei (cum sit ipsamet Dei natura [4]) und Gottes Leib [5]);

[1]) De Trinit. error. f. 37 a: apparitionum namque modos considerat scriptura et non metaphysicas rerum naturas. — fol. 23 a. Ponitur dictio Usia, quae Graecis non significat naturam, sed facultates, opes, fortunas, divitias et potestatem. — cf. 26 a. — Nihil scripturae cum naturis fol. 96 b 115 a.

[2]) Declarat ibi Christus, se Deum non natura, sed specie; non per naturam, sed per gratiam (de Trin. err. f. 12 b. cf. f. 91 b).

[3]) Ex privilegio igitur ei datum est, ut sit Deus, quia pater eum sanctificat; per gratiam unctus est, exaltatus, quia se humiliavit (l. l.).

[4]) de Trinit. error. f. 17 a. cf. 57 a. 112 ab al. s.

[5]) Immo ipsum corpus Christi est corpus divinitatis, Dialog. II. f. 3 a

knüpft aber gleich an die Sprüche dabei an, wonach ja alle Gläubigen von Gottes Geschlecht und Natur sind (Actor. 17, 28. 29. 2 Petr. 1.4)[1]).

Um nun die Logoslehre klar zu stellen, unterscheidet der heilige Thomas Aquin, nach Johann Damascenus 1. die innere Vorstellung (conceptio) des Geistes; 2. die Stimme, welche uns jene Vorstellung andeutet; 3. die Vorstellung von dieser Stimme[2]). — Der Aquinat vermischt hier den griechischen mit dem lateinischen Sprachgebrauch. Verbum, sagte sich Servet, ist nie eine innere Vorstellung (quaest. 34. Art. 1. f. 124 b). Und doch fasst es der Aquinat gerade in diesem Sinn: verbum sei etwas, das aus einem andern hervorgeht (aliquid ab alio procedens, fol. 125 a). So wenig der fromme Spanier mit einem so ausgeblassten Wortbegriff etwas schaffen konnte, so wilkommen war ihm, dass nach Thomas in der Bibel auch die Wirkung und Folge des Wortes (figurative) als Wort bezeichnet wird (Ps. 148, 8). Sonst allerdings bezeichne das Wort im Menschlichen kein für sich bestehendes Ding[3]). Hieran knüpfte Servet später wieder an, als er die Bibel gefunden[4]). Das Wort, sagt Servet, das im Anfang war, ist der Ausspruch oder die Stimme Gottes (eloquium seu vox Dei). Denn man soll nicht die Schrift anderswohin ziehen, als es die Eigentümlichkeit des Ausdrucks erlaubt. Logos

---

[1]) Sunt enim filius et sanctificatus spiritus noster consortes substantiae patris, membra, pignora et instrumenta, licet varia sit in eis deitatis species (fol. 29 a de Trin. err.).

[2]) Dicitur λόγος dicendi ratio. . . . nec unquam aliter pro ratione apud probatae linguae Graecos reperitur (bekanntlich irrig!). quod nota perpetuo. Nam in sola vocabuli λόγος imaginaria ratione consistit deceptio (fol. 110 b de Trin. err.).

[3]) Sed verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet (qu. 34. Art. 2. f. 125 b).

[4]) Vides ergo, quod phrasis linguae sanctae nos cogit, ut propter divinam actionem et dispositionem dicamus: Verbum ibat, veniebat et mittebatur (fol. 118 a de Trinit. error.).



aber kommt von Lego und heisst nicht jenes philosophische Ding (non philosophicam illam rem), sondern ein feierliches Wort (oraculum), eine Stimme, eine Rede, ein Ausspruch Gottes. Um einer Vocabel Bedeutung zu erforschen, muss man ja die Stellen erforschen, wo diese selbe Vocabel vom heiligen Geiste vorgebracht worden ist (loci, quibus Spiritus Sanctus idem vocabulum protulit). Nun aber giebt es in der ganzen Bibel nicht einen Buchstaben, welcher jene eingebildete Bedeutung von „Logos“ billigte (imaginariam Verbi significationem). Darum ist es verwegen, aus dem Worte einen Sohn zu machen [1]). Der Aquinat sucht sich aus der Verlegenheit zu ziehen, durch die Behauptung, alles, was in der Natur Gottes sei, subsistire für sich selbst (fol. 125 b). Der Spanier fragte sich, warum dann nur das Wort für sich subsistire, nicht auch die andern Vollkommenheiten, die Thomas Aquin in seinem natürlichen Gottesbegriff vorgefunden hatte, die Allmacht, die Weisheit, die Güte, die Gerechtigkeit? u. s. w. Ist es euch doch ein so grosser Ruhm durch Multiplication besondere Dinge zu platonisiren [2]). Eure Neubildungen unterscheiden sich wenig von den Einbildungen der Heiden [3]).

Von diesen unerquicklichen Phantastereien kommt aber der Aquinat wieder zu wahrhaft speculativen Gedanken. „Da, sagt er, Gott mit Einem und demselben Act sich sowohl als auch das All begreift, so ist sein einziges Wort (unicum verbum) auch zugleich der Ausdruck (expressivum) sowohl für den Vater als auch für die Geschöpfe (quaest. 34. Art. 3 f. 126 a). Servet ging dieser Mystik nach. Er fand nicht blos einen

[1]) multo magis est temerarium de sermone facere filium (fol. 47 b de Trinit. err.).

[2]) magna est eis gloria, res separatas multiplicando Platonizare (fol. 47 b de Trin. err.).

[3]) quid, obsecro, interest eorum doctrina a gentilium fictionibus? (fol. 47 b de Trin. err.).

Teil der Gottheit oder nur eine Seite der göttlichen Natur, sondern die ganze Natur Gottes und das gesamte Wesen Gottes in Christo erschlossen [1]). Und andrerseits begrüsste er in Christo den Prototyp der Schöpfung [2]), der alles in sich neu belebt, erlöst und recapitulirt (Restitutio p. 267. 163 abs.). Und wenn hier der Aquinat (fol. 126 a) Jesum den geborenen Schöpfer nennt (genitus creator) so entspricht dem auf seine Weise die Fassung Servet's, der Jesum einerseits in die Geschöpfe einreiht, als ihren Erstgeborenen (Col. 1, 15, de Trinit. err. f. 51 a sq.), andrerseits Jesum so ausfüllt mit der Fülle der Gottheit (totum patris divinitate plenum, fol. 57 a), dass er auf seinen späteren Lehrstufen ihn Jehovah und den Weltschöpfer nennt [3]).

Sehr anregend wieder für den frommen Spanier war, was Thomas von dem heiligen Geist lehrte. Eigentlich, sagt der Aquinat, versteht man unter Geist in den körperlichen Dingen den Antrieb (impulsionem) und die Bewegung (motionem). Da es nun der Liebe Eigenart ist, dass sie des Liebenden Willen bewegt und nach dem Geliebten hin antreibt, allem dem aber, was in Gott vorgeht, Heiligkeit zukommt, so ist für die „Person", welche ausgeht auf dem Wege der Liebe, mit der Gott geliebt wird, kein Name so geeignet als der: heiliger Geist (quaest. 36, art. 1. f. 127 b). Der heilige Geist ist die bewegende Gotteskraft, die sich den Geschöpfen mitteilt (fol. 128 a). Als Servet diese Erklärung später mit der Bibel verglich,

---

[1]) dico, quod tota Dei natura et essentia est in Christo, licet ipsi unam in eo portionem pro natura Dei esse velint (fol. 57 a de Trin. error. cf. Dialog. I. f. 4 a al.).

[2]) prototypus imago illa seu prima mundi figura, Christus (fol. 119 a de Trinit. err.).

[3]) Dialog. II. 8 a. 9 a. 12 a. Oft Restitutio chr.; anders de Trinit. err. f. 98 a.



fand er sie in Harmonie. Darum wird Servet gleich im ersten Werke nicht müde zu erklären: „Der heilige Geist wird in der Bibel nur erwähnt, wo die Rede vom Handeln ist (ubi est sermo de agendo), gleichsam um damit anzudeuten nicht ein besonderes abgelöstes Ding (rem aliquam separatam), sondern Gottes Bewegung (Dei agitationem), eine gewisse Energie oder Einhauchung der göttlichen Tugendkraft (energiam quandam seu inspirationem virtutis Dei, de Trinit. err. f. 28 b). Hauch heisst er (flatus), wenn er von aussen kommt; sobald er aber innen handelt (intus agens), den Geist des Menschen erleuchtend und heiligend, heisst er: heiliger Geist (fol. 60 a). Erschienen ist der heilige Geist, als er herabkam: angelegt aber ist er in uns (apparitionem — dispositionem). Und die äussere Erscheinung tendirt auf die innerliche Durchdringung. In beiden Fällen ist Gottes Geist eine Bewegung im Menschengeist (in hominis spiritu agitatio): so lange sie aber dem Menschen äusserlich bleibt (extra hominem), führt sie eigentlich (proprie) nicht den Namen „heiliger Geist" (fol. 85 a). Und darum sage ich mit Joh. 7, 39: Es ist noch kein heiliger Geist, nirgends heiliger Geist, so lange man nicht glauben will, der Mensch Jesus Christus sei Gottes Sohn (fol. 65 b de Trin. error.). Seiner eigenen Natur nach heisst nämlich kein Ding Geist, sondern insofern eine geistige Bewegung da ist [1]). Gott der Herr heisst dann Geist, wenn er sich zum geistigen Handeln disponirt (spiritualis Dei dispositio notatur: fol. 85 b). Und darum sind viele Geister, die Gott dienen: aber alle Heiligung geht von dem Einen Geiste aus, nämlich vom Geiste Gottes, der dies in allen wirkt (f. 86 a qui haec in omnibus operatur).

---

[1]) Nulla res ex sui natura dicitur spiritus, sed in quantum est spiritalis motio (fol. 86 a).



Cap. VI.

Das filioque caet.

Thomas kommt zur heiklen interconfessionellen Frage (quaest. 36) nach der Weise des Ausgangs des heiligen Geistes, ob vom Vater und dem Sohn (filioque) oder vom Vater durch den Sohn (per filium). Nach dem Kanon des heiligen Dionys (qu. 36 Art. 2. f. 128 a) ist das filioque falsch. Denn die Schrift sagt es nicht. Dennoch hält der Aquinat seiner Kirche Lehre fest, weil sonst die drei göttlichen Personen nach einer absoluten Seite hin von einander unterschieden wären und dann die dreie nicht ein Wesen bilden könnten (non esset trium una essentia. fol. 128 b). Denn was absolut gilt in der Gottheit, das gilt von der Einheit des Wesens. Wo nun der heilige Geist vom Sohne nicht absolut verschieden sein kann, wohl aber in relativer Opposition zu ihm stehen muss, so kann nur der Sohn vom Geist ausgehen oder der Geist vom Sohn. Ersteres ist absurd. Folglich. Die Griechen, die das filioque leugnen, thun das entweder aus Unwissenheit (ignorantia) oder aus Frechheit (protervia). Dennoch geht der heilige Geist auch vom Vater aus durch den Sohn, sofern er sowohl unmittelbar vom Vater ausgeht, als auch mittelbar (qu. 36. art. 3. f. 130 a). Dabei sind die beiden nur Ein Ursprung oder „Ein Haucher“ (qu. 36. Art. 4. f. 131 a). Diese sophistischen Künste verhüllten die grosse Gnadensonne Gottes in eine Welt von Nebeln [1]). Was sollte das arme Volk mit solchen Haarspaltereien? Und davon musste die Seligkeit abhängen (fol. 42 a), ob man eine so windige und heikle alte Frage (acerrima ventosa et antiqua quaestio) so löse oder anders. Mich nimmt nur

[1]) Tolle, obsecro. has sophisticas technas, et videbis lucem magnam (de Trinit. error. f. 5 a).



Wunder, sagte Servet, warum sie[1]) nicht auch die zweite Person geradeso von der dritten ausgehen lassen, wie die dritte von der zweiten, dass sie sich gegenseitig Ursache und Wirkung sind. Denn geschrieben steht Jesaj. 48, 16: „Und nun sendet mich der Herr Herr und sein Geist." So wird denn der Sohn vom Geist gesendet, wie er vom Geist empfangen heisst und wie der Geist Gottes auf ihm ruhend gefunden wird (fol. 41 b de Trinit. error.).

Unter all' dem sophistischen Hin- und Herreden[2]) des englischen Doctors war es dem Servet zweifelhaft geworden, ob Thomas Aquin nicht vielmehr Gegner als Freund der Dreipersonenlehre sei. Seine Zweifel fanden neue Nahrung bei der Frage[3]), ob nicht in der Gottheit eigentlich Person und Wesen sich decken, da doch, wenn wir sagen „Person des Vaters", wir damit nichts andres sagen als „Substanz des Vaters"? In den vernünftigen Substanzen ist das Subject (suppositum) nichts anderes als die Person. Um so mehr erfordert die absolute Einfachheit Gottes, dass in Gott Wesen und Subject zusammenfalle[4]). Person in der Gottheit bezeichnet also nichts anderes, als das Verhältnis, wie es in der göttlichen Natur subsistirt (persona significat relationem). Sofern man aber Relation und Wesen vergleicht, unterscheidet sie sich von ihm nicht sachlich und wirklich, sondern nur rationell (non differt re, sed ratione tantum). Und während den geschaffenen Dingen ihre Verhältnisse accidentell inne-

---

[1]) Servet hatte in dem Augenblick vergessen, dass Thomas, qu. 43. art. 8. f. 154 a, geradezu constatirt: filius mittitur et a se et a spiritu sancto et spiritus sanctus mittitur et a se et a filio: denn tota Trinitas mittit.

[2]) Sophistice omnes de hac processione loquuntur, at interpretationem ex aliis locis scripturae non petunt, sed a metaphysicis (f. 62 a de Trinit. error.).

[3]) quaest. 39. Art. 1. Utrum in divinis essentia sit idem quod persona (fol. 134 a).

[4]) divina simplicitas hoc requirit c. f. 134 b.

wohnen, sind sie in Gott das göttliche Wesen selbst (ita in Deo sunt ipsa essentia divina). Denn alles, was in Gott ist, das ist auch sein Wesen. Demnach stehen bei Thomas zwei Sätze sich gegenüber, die den gleichen Ursprung haben: Der eine: Alles Accidentelle ist substantiell in Gott: daher sind auch die göttlichen Personen substantiell identisch mit Gottes Wesen und unterscheiden sich nicht von einander (relationes ipsae non distinguuntur ab invicem). Der andre: Alles Accidentelle ist substantiell in Gott: Daher sind die Relationen und die Personen in Gott für sich subsistirende wirkliche Wesen und unterscheiden sich sachlich von einander (relatio habet realem distinctionem). In Kraft der ersten Schlussfolge wird die Einheit, Unteilbarkeit, Alleinigkeit, Einfachheit und alles das festgehalten, was der vernünftige Gottesbegriff des Aquinaten erfordert. In Kraft der zweiten Schlussfolge wird Gott platonisch nach des Menschen Bilde umgeschaffen, und weil der Mensch Verstand und Liebe hat, eine Zweiheit, und sofern der Inhaber der dritte ist, eine Dreiheit in Gott hinein construirt, und auf diese philosophisch-künstliche Weise das festgehalten, was der kirchliche Trinitätsbegriff erfordert. Des Aquinaten Vorliebe für die Einfachheit Gottes war unverkennbar. Denn die einfache Einheit Gottes ist ihm durch Gottes Wesen bedingt; die Dreiheit durch die Art, wie wir Gott verstehen[1]). „Wir Menschen, sagt Thomas, geben den göttlichen Realitäten Namen je nach dem Mass der creatürlichen Dinge[2]). Denn wie die göttlichen Dinge an und für sich sind (secundum modum earum), vermögen wir sie nicht zu erkennen. Da nun in den sinnlich greifbaren Dingen,

[1]) essentia et persona in divinis differunt secundum intelligentiae rationem. (quaest. 39. Art. 1. fol. 135 b).

[2]) rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creatarum.



von denen unser Verstand seine Wissenschaft hernimmt, irgend einer Art Natur individualisirt wird durch die Materie, und die Natur der Gestalt entspricht (sic natura se habet ut forma), so wird auch zur näheren Bezeichnung der Gottheit das Wesen Gottes unter der Gestalt von drei Personen dargestellt"[1]). — Servet entnahm die Lehre, eine Wesensdreieinigkeit gebe es eigentlich nicht; sondern um der Geschöpfe willen hat Gott sich bei seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung (oeconomice) in drei Gestalten individualisirt, welche wir nach den höchsten selbstbewussten Naturen, die wir kennen, mit einem für die Gottheit unzureichenden Ausdruck „Personen" genannt haben[2]). Und als Servet die Bibel las, bestätigte sich es ihm: Von dem Einen Gotte, das steht darin fest; von jenen Dingen aber, welche man Personen nennt, findet sich keine Erwähnung in der Bibel[3]).

Den in der Kirche hergebrachten menschlichen Bezeichnungen Gottes zu Liebe drohte die Summa zu einer grammatisch-dialektischen Abhandlung zu werden. Ob die Wesenswörter von den göttlichen Personen im Singular gebraucht werden müssen oder im Plural (quaest. 39. Art. 3); ob die kennzeichnenden Eigenschaftswörter, Zeitwörter oder Participien nur von den concret gefassten Wesenswörtern ausgesagt werden dürfen (Art. 4) oder auch von den abstract gefassten (Art. 5); ob die Personen-Namen auch ausgesagt werden dürfen von den concreten Wesensnamen (Art. 6); ob die wesentlichen Attribute auch den Personen zugeschrieben werden müssen (Art. 7) und dgl.: das sollte so wichtig sein, dass davon

---

[1]) propter hoc etiam in divinis quantum ad modum significandi essentia significatur ut forma trium personatur (qu. 39. Art. 2. f. 135 a).

[2]) De Trinit. err. f. 36 a sq. 94 a. 109 a al. s.

[3]) De uno Deo constat: de rebus illis, quas personas appellant, mentionem non reperio (de Trin. err. f. 35 b).



das ganze Himmelreich abhing (ut ex eo totum pendeat regnum coelorum). So werden alle Grundlagen unseres allerheiligsten Glaubens, sagt Servet, auf Begriffe, Verhältnisse, Formalitäten, Quidditäten und Sohnschaften gestellt. Sie haben auf den Sand gebaut, und, fügte Servet, nachdem er die Bibel gefunden, hinzu, nicht auf den unverrückbaren Felsen, Christus; und da sie die Majestät unseres Glaubens nicht hoch genug achten, wenden sie sich auf Possen (de Trinit. err. f. 42 a). Ja tritheïstische Possen mussten dem frommen Spanier des Aquinaten Erörterungen erscheinen, in denen unaufhörlich wiederkehren Sätze wie diese: „Drei Personen sind drei, welche die Gottheit inne haben, also drei Götter" [1]). „Also sind drei Personen nicht Ein Gott, sondern mehrere Götter" [2]). „Also sind drei in der Gottheit Subsistirende, will sagen: Drei Götter" [3]). „Wir reden von drei göttlichen Dingen, Ding ist ein Wesensname. Also können auch die andern Wesensnamen im Plural von den drei Personen ausgesagt werden. Also drei Substanzen, drei Essenzen, drei Götter". Thomas wies das zurück, nur weil es gegen die Kirchenlehre sei. Und vom Dreifuss des Aquinaten tönt es: „Die Wesensnamen, welche die Wesenheit substantivisch bezeichnen, dürfen von den drei Personen nur im Singular gebraucht werden; die aber, welche sie adjectivisch bezeichnen, auch im Plural" (fol. 136). Sollte man das den heilsbedürftigen Juden sagen und den Mauren und den armen Heiden? Sollte man mit solchem Wort die Geister gefangen nehmen unter den Gehorsam Christi? Zugeben sollte man drei Dinge, leugnen aber drei Seiende (tria entia), drei Substanzen (tres substantias)! Der Grund? Weil diese Worte sich auf tia endigen und daher Wesensworte sind (essentialia). Als ob, sagt Servet, auch bei den Hebräern, Griechen und Barbaren die Worte

[1]) Ergo tres personae sunt tres dii (qaest. 39. art. 3. f. 135 b.)
[2]) Ergo tres personae sunt plures dii et non unus Deus (l. l.).
[3]) Ergo eadem ratione dicere possumus tres deos (l. l.).

auf tia endigen müssen, damit ja in allen Sprachen eine sichere Regel erfunden werde, Gottes zu spotten (certa regula deludendi Deum, de Trinit. err. f. 36 a). „Ach was für Scheusale hat doch die Welt hervorgebracht (O mundi portenta), dass nach dem Erfordernis der einen Wortendung wir in Gott eine Mehrheit bekennen sollen, nicht aber nach dem Erfordernis der andern“!

Cap. VII.

Hat Gott Gott gezeugt?

Jetzt kommt Thomas zu jener Lieblingsfrage der Scholastik (quaest. 39. art. 3. f. 136 a): Darf man sagen: Gott hat Gott erzeugt (Deus genuit Deum)? Videtur quod non. Die Einwendungen decken sich so ziemlich mit denen des Lombarden. Giebt es einen erzeugenden Gott und einen nicht erzeugenden Gott, so sind zwei Götter (quod sint duo dii). Gott hat entweder sich selbst erzeugt oder er hat einen andern Gott erzeugt. Nichts aber erzeugt sich selbst. Auch ist kein andrer Gott. Auch hat Gott entweder einen Gott erzeugt, der Gott der Vater ist, oder einen Gott, der nicht Gott der Vater ist. Der Vater ist aber nicht geboren. Auch giebt es nicht einen Gott, der nicht Gott der Vater ist. — Dem hält Thomas entgegen das Symbol: „Gott von Gott“, und entscheidet sich dahin: „Der Name Gott steht bald für Wesen, bald für Person: und zwar im letzteren Fall wieder bald für eine Person, z. B. Gott zeugt; bald für zwei, z. B. Gott haucht; bald für drei, z. B. dem Könige der Ewigkeiten, dem unsterblichen, unsichtbaren und allein weisen Gott sei Ehre und Preis 1 Tim. 1, 17. Dabei kommt alles auf die richtige Wortstellung an; denn die unordentliche Wortstellung ist die Mutter der Häresie[1]). So Thomas. Ehe Michael Servet die schwind-

[1]) ex verbis inordinate prolatis incurrit haeresis (qu. 39. Art 7. f. 138 a).



lichten Höhen der Scholastik erklommen, hatte er gemeint, Ketzerei sei ein moralischer Fehler. Er hatte sich getäuscht. Ketzerei ist eine Sünde gegen die Grammatik, ein logisches Gebrechen, eine dialektische Ungeschicklichkeit. Nicht Glaube, Liebe, Geduld, Büssungen oder heiliges Leben führt zum Himmel, Logik allein. Auf den spanischen Forscher musste diese Entdeckung sittlich niederdrückend wirken, in demselben Masse freilich auch seinen Scharfsinn ermutigend. Wie die Stellung eines Menschen zur Sünde charakteristisch ist für sein religiös-sittliches Leben, so die Stellung zur Irrlehre für ein dogmatisches System. Es war die Verurteilung der Scholastik, dass sie in ihrem grössten Vertreter, Thomas von Aquin, Häresie so leicht fasste, man möchte sagen so frivol. Es war ein schönes Zeugnis für die christologische Vertiefung und biblische Sättigung seines trinitarischen Systems, dass Servet dem gegenüber stellte: „Alle Häresien der Welt sind aus der Unkenntnis Christi entsprungen[1]). Denn alles hängt davon ab, wie wir Christum erkennen: ignoriren wir ihn, so ignoriren wir alles[2]). Und wer soll nicht weinen, wenn er Christum verloren hat“ [3])?

Thomas, in dem Bewusstsein, dass die Personen-Trinität durch irgend welche Demonstration nicht bewiesen werden könne, sucht das Geheimnis durch einige einleuchtendere Dinge (per aliqua magis manifesta) zu erklären. Indess was war für Servet's logische Vorstellung damit gewonnen, wenn er erfuhr, dass die Trinität im Vater als Einheit, im Sohne als Gleichheit, im Geiste als Eintracht auftrete (qu. 39. Art. 8. f. 139 a), oder dass im Vater die Macht, im Sohne die Weisheit, im

---

[1]) Omnes mundi haereses ex Christi ignorantia ortae (fol. 108 a de Trinit. err.).

[2]) Nam omnia ex Christi cognitione pendent, et eo ignorato omnia ignoramus (l. l.)

[3]) Quis non lachrymabitur tantam Christi jacturam? (fol. 10 a).

Geiste die Güte repräsentirt sei? Sollte mit dieser Teilung der Arbeit Ernst gemacht werden, so musste man mit solchen Analogieen vor dem Sturm der Orthodoxie die Segel streichen. Was aber sollte der fromme Arragono-Navarrese sagen, wenn er den englischen Doctor folgende Nutzanwendung machen sieht: „Ein jedes beweisbare Ding (quaelibet res demonstrabilis) kann in grammatischer Rede als Person aufgeführt werden, ob es gleich der Natur nach keine Person ist, z. B. jener Stein da, jener Esel da (iste lapis et iste asinus). **Daher** (unde) kann auch das göttliche **Wesen** (essentia divina), sofern es einsteht für den Namen „Gott", in grammatischer Rede bezeichnet werden mit dem Pronomen: „Jener da", z. B. Exod. 15, 2. — So wurde vor dem, dem Orthodoxie richtige Grammatik, Häresie aber grammatischer Irrtum ist, das Wesen Gottes zur vierten Person, quartum simulachrum (fol. 41 a de Trinit. error.). Ich schaudere sagt Servet durch und durch (perhorresco), wenn ich, wo das Pronomen hinweist auf den unsichtbaren Gott, sagen soll: jener Esel da! wie die unverschämtesten Sophisten [1]) mit ihren unbeschnittenen Lippen zugeben [2]).

Den Thomas überkommt die Neigung, die göttlichen Personen aufzulösen in begriffliche Unterschiede. Die eigentliche Realität in Gott hat Gottes Wesen. Die Personen, sagt der Aquinat, darf man nicht etwa so verstehen, als ob etwas Gemeinsames zwischen ihnen geteilt wurde: das gemeinsame Wesen bleibt ungeteilt (essentia communis remanet indivisa). Vielmehr ist es nötig, dass die Unterscheidungsmerkmale auch die unterschiedenen Dinge (res) constituiren (quaest. 40, art. 2 f. 140 b). Indess da in der Gottheit Abstractes und Concretes sich decken (in divinis non

[1]) Des Thomas Nachfolger weiden sich förmlich in dieser Analogie.

[2]) sicut impudicissimi sophistae incircumcisis labiis concedunt (de Trin. err. f. 12 a).

differunt abstractum et concretum), so verdichten sich die abstracten innergöttlichen Dinge. Sie concresciren, vor dem Vorhandensein einer Materie, zu Personen (personae subsistentes). Während nach des Thomas Gottesbegriff Gott von aller Materie frei, die reine Form ist, muss derselbe Thomas, damit nach Abzug der Relationen noch etwas übrig bleibe von Personen, den Unterschied von Form und Materie in Gott hineinverlegen (quaest. 40. Art. 3. f. 141 b). Behält der vernünftige Gottesbegriff angesichts der Trinität sein Recht, so bleibt, nach Abzug der Eigentümlichkeiten, in der menschlichen Vorstellung (in intellectu) nur das allgemeine Wesen zurück, keine Hypostasis oder Person (non autem hypostasis patris).

Bei der Frage, ob Gott der Vater den Sohn mit Willen erzeugt habe oder ohne Willen; ob Vater und Sohn mit Willen den Geist ausgehaucht oder ohne Willen (quaest. 41. Art. 3 f. 143 a)? lief die Ethik Gefahr, insbesondere auch durch die Antwort des Aquinaten, „mit Willen" heisse entweder „aus Ursach des Willens" oder „in Begleitung des Willens". Ein Gott, neben dem der Wille als Begleiter herlief, war für Servet eine Carricatur. Thomas aber trägt kein Bedenken, die Begleitung des Willens zu statuiren, aller Ethik zum Hohn. Servet hielt an dem ethisch-freien Gotte[1]) fest, und gab deshalb nicht zu, dass irgend etwas anders existire, als aus Ursach des Willens Gottes (cf. de Trinit. err. f. 80 a). Ja, sagt Servet, wenn man nicht gewohnt wäre, über diese Dinge mit so grosser Andacht zu sprechen, so würde, wer nur die Augen aufthut, leicht einsehen, dass Gott den Herrn so scheusslich zu verunstalten (Deum ita difformem reddere) von allen Lästerungen die grösste Lästerung ist (est omnium blasphemiarum maxima blasphemia, fol. 39 a).

---

[1]) Es ist ein richtiger Gedanke von Julius Hamberger, dass man gar nicht Ethik genug in Gott statuiren könne.

Thomas ader liess sich nicht stören. Als gewissenhafter Scholastiker erörterte er, in wie fern Gott dem Vater das Vermögen zu zeugen zukomme, Vater und Sohn aber das Vermögen zu hauchen (qu. 41. Art. 4. f. 145 b) und dass Gott auch mehrere Söhne zeugen könne, da ja durch Zeugung Eines Sohnes das Vermögen nicht vermindert werde: vielmehr sei Gott zeugungsfähiger als irgend ein geschaffner Vater[1]). Doch auch dem Sohne wohne Zeugungskraft bei (filio inest potentia generandi). Er könne also einen andern Sohn zeugen (alium filium) und dem Vater einen Enkel. In der Gottheit fällt aber Können und Sein zusammen (non differt esse et posse). Folglich sind sie. So Thomas. Will man das Zeugungsvermögen ansehen, so ist auch der heilige Geist seinerseits fähig — ja wohl fällt Servet ihm ins Wort, fähig eine Chimäre zu befruchten und sich Nachkommenschaft zu erhauchen, gerade wie der scholastische Wortsohn sich einen Sohn und dem Vater einen Enkel erschwatzt (effutire). Und ist kein Grund, bei der Viereinigkeit oder Fünfeinigkeit stehen zu bleiben[2]). Gewiss nicht, erwidert ihm der Aquinat; wenn in der Gottheit mehrere Söhne (plures filii) sein können, so müssen auch mehrere Söhne sein (fol. 147 a) und täglich mehr. Denn insofern in der Ewigkeit das Jetzt selber unteilbar ist und immer dasteht (indivisibile et semper stans), so heisst der Sohn der immer Geborene (semper natus qu. 42. Art. 2. f. 149 b). Folglich, sagt Servet, können unzählige gleichewige unsichtbare Götter sein nach dem ganzen Geschlechtsregister des Boccacio (Restitutio p. 42), sofern sie nur nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit geboren sind. Wo Servet's Frömmigkeit trauert, da finden wir sein ingemisco, non possum continere a gemitu, non possum non flere, quis non lachrymabitur; wo seine Fröm-

[1]) Deus pater est potentior ad generandum, quam pater creatus (qu. 42. Art. 6. f. 147 a).

[2]) De Trinit. error. f. 40 b. — Restitutio p. 42.

migkeit erschrickt, da steht sein perhorresco, viscera concutiuntur, solet me usque ad viscera penetrare; wo etwas seine Frömmigkeit geradezu anwidert, da wird er bitter und sarkastisch, wie hier.

Thomas aber, wenn er alle nur erdenkbaren Fragen logisch erörtert, fühlt sich in seinem scholastischen Gewissen keines Fehles schuldig. Denn die Sendung des Sohnes hat es mit den Gaben des Verstandes zu thun (quae pertinent ad intellectum, qu. 43. Art. 3. f. 152 b). Und die Erleuchtung des Verstandes (illumimatio intellectus) zeigte sich in der scharfsinnigen Behandlung der Schulfragen. So werden aus der Trinitätslehre, sagte sich Servet, der Kirche unzählige Ungeheuer geboren [1]). Denn es ist ihnen ein grosser Ruhm, durch Multiplikation besondere Dinge zu platonisiren (de Trinit. err. f. 47 b).

(Fortsetzung folgt.)

Anzeigen.

Paul Wendland, Neuentdeckte Fragmente Philo's. Nebst einer Untersuchung über die ursprüngliche Gestalt der Schrift De sacrificiis Abelis et Caini. Berlin 1891. X u. 152 S. gr. 8. 5 M.

In seiner wackeren Erstlingsschrift „Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore" (Berlin 1886) wies Wendland u. a. nach, dass die hervorragendsten Lehrer gerade der alexandrinischen Schule, Pantänos, Clemens, Origenes, hauptsächlich aber Clemens, stark stoische Philosophie getrieben und in beträchtlichem Umfange von stoischer Weisheit in ihren Schriften Gebrauch gemacht haben: ein wissenschaftlich wichtiges Ergebnis, auf welches ich bei meinen eigenen Arbeiten zu wiederholten Malen mit Dank mich habe zurückbeziehen können (Ges. patrist. Untersuchg. S. 13 u. S. 203). Der junge Forscher hat seitdem seine Arbeit und seine Bemühungen dem Philonischen Schrifttum zugewandt. Mit welchem Erfolge, davon legt das oben genannte

---

[1]) De Trinit. err. f. 39 a cf. 44 b portenta, monstra, chimaerae nennt er sie abwechselnd.



Werk rühmliches Zeugnis ab. Trotzdem die Sammlung Philonischer Schriften im letzten Menschenalter durch Mai, Tischendorf, Pitra und Harris erheblichen Zuwachs erfahren hat, gelang es Wendland dennoch, besonders in den Bibliotheken Italiens, neue, wertvolle Funde zu machen. Er teilt dieselben in der vorliegenden Schrift jetzt mit, und vor allen die theologischen Forscher werden ihm dafür lebhaften Dank wissen. Es sind dies einmal ein neuentdeckter Teil der Schrift *Περὶ τῶν εἰς τὰς ἱερουργίας ζῴων καὶ τίνα τῶν θυσιῶν τὰ εἴδη* (S. 7—14) und höchst beachtenswerte Reste der Schrift *Περὶ μέθης β'*, über welche er S. 115 ff. ausführlich handelt. Besonders überraschend war seine Entdeckung, dass ein beträchtlicher Teil der nur armenisch erhaltenen *Ζητή-ματα* Philon's, teilweise freilich in lateinischer Übersetzung längst gedruckt, aber doch noch unerkannt und vergraben in dem Commentare des Prokopios von Gaza vorliege. Über das Verhältnis dieses Rhetors und Sophisten des 6. Jahrhunderts, dessen Commentar zum Hohenliede u. a. auch zahlreiche Bruchstücke des Apollinarios von Laodicea enthält (vgl. meinen Aufsatz „Zu Apollinarios von Laodicea“ i. dies. Ztschr. XXXI, S. 482), zu Philon handelt ausführlich die III. Abhandlung (S. 29—105). In den folgenden beiden (IV u. V) erörtert der Verf. in lichtvoller und fast überall fördernder Weise das Verhältnis des Theodoretos zu den *Ζητήματα* Philon's (S. 106—108), ferner Origenes' Verhältnis zu Philon und das des Prokopios zu jenem (S. 107—124). Besonders anziehend ist endlich die VI. Abhandlung „Über die ursprüngliche Gestalt der Schrift De sacrificiis Abelis et Caini“, in welcher Wendland auf Grund der besten handschriftlichen Überlieferung und des Zeugnisses des Ambrosius den überzeugenden Nachweis führt, dass die unter dem Titel *Περὶ τοῦ μίσθωμα πόρνης εἰς τὸ ἱερὸν μὴ προσδέ-χεσθαι* in unseren Ausgaben befindliche Schrift Philon's (§ 2—4) ein mitten aus der Schrift De sacr. versprengtes Stück ist (S. 125—132); nicht minder verdient seine Beantwortung der Frage, wann die Loslösung desselben von De sacr. erfolgt ist, und wie sich dieselbe erklärt (S. 133 ff.), uneingeschränktes Lob. — Durch die musterhafte Weise der Forschung sowie seine umsichtige Untersuchung der Überlieferung hat sich Wendland als den berufensten Herausgeber des Philon erwiesen. Denn die vorliegende Schrift mit ihrem reichen, gerade alle Vorfragen behandelnden Inhalt kann nur als der Vorläufer einer neuen, dringend wünschenswerten Ausgabe des Schriftstellers bezeichnet werden. Es ist daher im höchsten Grade erfreulich, dass Wendland gleich in seinem Vorwort (S. VI) erklärt, er gedenke im Verein mit Leopold Cohn „im Verlage von Herrn G. Reimer eine auf möglichst vollständiger Benutzung der directen und indirecten Überlieferung beruhende Ausgabe

des Philo erscheinen zu lassen". Das dazu nötige wissenschaftliche Rüstzeug ist von beiden Forschern bereits zusammengebracht. L. Cohn ist in den Besitz der Tischendorf'schen Vergleichungen der Pariser Handschriften gelangt. Derselbe wird sich auch demnächst der nur noch ausstehenden Vergleichung und Bearbeitung der englischen Handschriften unterziehen, um dann die Herstellung der Ausgabe selbst in Angriff nehmen zu können. Haben nun die kostbaren Benedictiner-Ausgaben der Kirchenväter ihre Stätte fast ausschliesslich in den grossen Bibliotheken gefunden, und dürfte es den Ausgaben des Wiener Corpus script. eccl. lat., hauptsächlich derjenigen Väter, die uns viel hinterlassen haben, ziemlich ebenso ergehen, da sie, besonders durch zu starke Anhäufung des kritischen Apparats und zu umfangreiche Prolegomena, viel zu teuer sind, um allgemeinere Verbreitung finden zu können: so wird der Wunsch gerechtfertigt sein, dass Verleger und Herausgeber der neuen Philon-Ausgabe diese Klippe glücklich umschiffen möchten. Dass wissenschaftliche Tüchtigkeit sich mit mässigem Preise sehr wohl vereinigen lässt, zeigen die trefflichen neueren Ausgaben der Bibliotheca Teubneriana.

Um nicht dasjenige hier zu wiederholen, was ich in der „Wochenschr. f. klass. Philol." über Wendland's Leistung mitgeteilt habe, beschränke ich mich auf zwei Bemerkungen, zu denen mir seine Ausführungen Anlass geben.

Erstens: Im Jahre 1888 machte ich in dieser Zeitschr. XXXI, S. 474/475 auf Äusserungen Hipler's über Hierotheos, den Lehrer und Freund des Dionysios von Rhinokolura aufmerksam, in denen dieser darauf hinweist, dass der Name Hierotheos die griechische Übersetzung des altägyptischen Papnute (Paphnutios) sei. „Vermutlich", so sagt derselbe, „erhielt er diesen Namen erst nach der Taufe, während sein früherer Name uns möglicherweise in der syrischen und koptischen Übersetzung der von ihm erhaltenen Fragmente überliefert ist, wo er als Herennius bezw. Irenäus vorkommt .... Bekanntlich tragen diesen Namen mehrere neuplatonische Philosophen, insbesondere auch der Verfasser der zuerst von A. Mai im J. 1857 herausgegebenen Ἐξήγησις εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά (Class. auct. IX, 513—593). Diese merkwürdige Schrift erscheint im ganzen Bereiche der neuplatonischen Literatur als die einzige, deren philosophische Terminologie mit der des Hierotheus und Dionysius bis in die kleinsten Nuancen vollkommen übereinstimmt". Hauptsächlich um letzterer Thatsache willen teilte ich Hipler's Worte mit, in der Hoffnung, sie möchten irgend einem unserer gelehrten Philologen Veranlassung geben, jenes Werk des Herennios einer genaueren Prüfung zu unterziehen. Dasselbe hat denn auch Heitz in den Berichten der preuss. Akad. d. Wiss. 1889

gethan und den Nachweis geführt, dass **die Schrift des angeblichen Herennios als eine sicher nach der Mitte des 14. Jahrhunderts, vielleicht erst beträchtlich später entstandene Fälschung anzusehen ist.** Dieser Nachweis erhält nunmehr durch **Wendland** eine neue starke Stütze durch die von ihm erhärtete Thatsache, dass der Philotext des Herennios unserer dem 14. Jahrhundert angehörigen Überlieferung der Klasse m am nächsten steht" (S. 27).

Zweitens: Die in jüngster Zeit bei Gelegenheit der Erörterung der Essäerfrage viel besprochene und angefochtene Schrift Philon's *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* (vgl. R. Ausfeld, De libro *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*, qui inter Philonis Alexandrini opera fertur", von mir zur Anzeige gebracht in d. „Wochenschr. f. klass. Phil." 1887, Nr. 52, Sp. 1606—1610, und **Ohle's** Aufsatz „Die Essäer des Philo" (in d. „Jahrb. f. prot. Theol." XIII, S. 298—344 u. S. 376—394)[1]) wird, wenn nicht inzwischen eine Einigung der Ansichten erzielt wird, vielleicht auch von **Wendland**, wie er in Aussicht stellt, nochmals beleuchtet werden (Vorwort S. IX/X). Das erscheint mir entschieden sehr wünschenswert, da er auf eine bis jetzt nicht beachtete Thatsache hinweisen kann, die ihm vor der Hand schwerer zu wiegen scheint als alle gegen die Echtheit dieser Schrift, wie auch der De providentia, vorgebrachten Gründe, die Beobachtung, „dass in den angefochtenen Schriften der Hiat nach gleichen Grundsätzen vermieden wird wie in den zweifellos echten".

Weit wichtiger aber als solche Einzelheiten, durch welche wissenschaftliche Annahmen berichtigt werden, erscheinen mir die Klagen und stillen Vorwürfe, die **Wendland** der theologischen Forschung unserer Tage macht. Ich lasse ihn hier selbst reden, damit die Aufgaben, die der Verf. mit Recht baldigst gelöst zu sehen wünscht, klar in's Auge gefasst werden. „Wer die gewaltigen Fortschritte", sagt er in seiner Vorrede S. VII, „welche die theologische Wissenschaft gerade auf historischem Gebiete in den letzten Jahrzehnten gemacht hat, kennt und zu schätzen weiss, wird es doch als Mangel empfinden, dass für die Hebung der auf den Bibliotheken ruhenden Schätze verhältnismässig so wenig geschieht. **Loofs** schreibt sein hervorragendes Werk über **Leontius von Byzanz**, aber es ist doch nicht abschliessend, weil das handschriftliche Ma-

[1]) Über Philo's Schrift *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* sei auch auf meine Abhandlung: „Die Essäer" Philo's in dieser Zeitschrift XXXI (1888), S. 49—71 nebst deren Rechtfertigung ebendas. XXXII (1889), S. 481 f. verwiesen. Es fragt sich, ob Philo eine ältere philosophische Schrift überarbeitet hat, was auch von der Schrift *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* gilt. Anm. des Herausgebers.



terial bisher teils gar nicht, teils ungenügend benutzt ist. Man hat noch nicht einmal constatirt — was gewiss nicht schwierig wäre —, aus welchem Vaticanus Mai's Doctrina patrum stammt. Eines der wichtigsten christlichen Florilegien wird sozusagen neu entdeckt, d. h. man kann es benutzen, ohne täglich ein Pfund zu zahlen. Aber die theologische Forschung ist davon bis jetzt noch gar nicht berührt. Wer auch nur oberflächlich mit irgend einem Teile der kirchlichen Litteratur, wenigstens der griechischen, sich beschäftigt hat, wird gewiss auch Wünsche auf dem Herzen haben, welche nur durch handschriftliche Studien befriedigt werden könnten. Ich will nicht reden von dem, jetzt der Erfüllung etwas näher gerückten Wunsche eines Corpus Ecclesiasticorum Graecorum, nicht davon, dass es uns an Dutzenden von Fragmentsammlungen namentlich der Alexandriner und Antiochener gebricht — wie eifrig dagegen ist die Philologie auf diesem Gebiete —, sondern nur die Desiderien nochmals zusammenfassen und der Beherzigung empfehlen, die im Verlaufe dieser meiner Untersuchungen berührt worden sind. Wir brauchen eine vollständige Ausgabe des prokopischen Commentars zum Oktateuch im Urtexte. Es mangelt ferner an einer gründlichen Erforschung der Kettencommentare und Florilegien. Es wäre ein sehr verdienstliches und gar nicht schwieriges Werk, eine geradezu unentbehrliche Vorarbeit für jegliche Fragmentensammlung und die meisten Ausgaben von Kirchenschriftstellern, wenn jemand alle handschriftlichen Catenae registriren und in Klassen ordnen wollte. Man hält diese Litteratur mit Unrecht meist für ein unübersehbares Chaos. Was den Pentateuch wenigstens anbetrifft, so wird es sich herausstellen, dass man es nur mit wenigen Commentaren zu thun hat, die in zahlreichen Handschriften überliefert sind. Für die Catena Lipsiensis kann jeder aus der Übereinstimmung mit Prokops Kommentar in der Art der Benutzung namentlich der philonischen Quaestiones aus der Vita Mosis, in der gleichen Länge der Citate und in eigentümlichen Lesarten und Abänderungen des Textes abnehmen, dass uns in ihr ein guter Teil von Prokops Ἐκλογαί erhalten ist. Von den christlichen Florilegien sind bis jetzt die am meisten bekannt, die am wenigsten wert sind. Die Reconstruction des Urcorpus des Damasceners ist eine durchaus notwendige, freilich sehr mühevolle Arbeit. Dass diese Litteratur bis heute so unglaublich unmethodisch benutzt ist, erklärt sich eben nur daraus, dass es auf diesen Gebieten ganz an Ordnung und Klarheit fehlt. Wer heutzutage eine gründliche Fragmentensammlung eines Kirchenvaters machen und dazu die Bibliotheken bereisen wollte, dem könnte es leicht begegnen — und ähnlich ist es mir mit Philo ergangen — dass er Dutzende von Kettencommentaren zum Pentateuch mit viel Aufwand von Zeit und

Kraft durchsucht, um zur Einsicht zu gelangen, dass es nur Exemplare der schon edirten Catena Lipsiensis sind. Und er könnte ein wichtiges und unbekanntes Florileg vielleicht unbenutzt lassen, weil es im Kataloge als Parallela S. Johannis Damasceni verzeichnet ist. Leider werden diese und ähnliche Klagen um so schwerer abgestellt werden, als sie zum grösseren Teile in der Ungunst der Verhältnisse begründet sind. Manches ist zu hoffen, wenn auf diplomatischem Wege die Versendung der Handschriften erleichtert wird. Aber der einzelne wird hier immer nur Stückwerk leisten. Es fehlt an einer planmässigen Organisation und Teilung der Arbeit. Was solche zu leisten vermag, das lehrt das grosse Beispiel der Benedictiner und Jesuiten." Dass der Verfasser hier fast durchweg den Nagel auf den Kopf trifft, wer wollte das im Ernst in Abrede stellen? Mir selbst ist seine wissenschaftliche Forderung, die Bibliotheken zu bereisen und deren Schätze auszunutzen, centnerschwer aufs Herz gefallen, da ich mich mit meinem Apollinarios in gleicher Lage und, wie ich nach Wendland's Urteil über Loofs fürchten muss, mit diesem in gleicher Verdammnis befinde. Gewiss, Arbeitsteilung und diplomatische Vermittelung bei Versendung von Handschriften sind unerlässliche Vorbedingungen; aber wem stehen vor Allem die reichen Mittel der Benedictiner und Jesuiten zn Gebote, auf welche Wendland hinweist? Wer kann, besonders wenn er im Schulamt steht, auch nur zu hoffen wagen, dass er diese Aufgaben, selbst wenn er zu deren Bearbeitung Kraft und Fähigkeit besitzt, ohne jene Vorbedingung ihrer Lösung entgegenführen werde? Er wird sich bescheiden müssen, und es wird bei dem sein Bewenden haben, was Wendland ausspricht: „Der einzelne wird hier immer nur Stückwerk leisten." Und das ist nach meiner Überzeugung auch gar kein so grosses Unglück, sondern gemeinsames Loos alles Menschenwerks. Wendland's eigene Leistung, ich meine seine mit L. Cohn in Angriff genommene Philon-Ausgabe, wird von jenen Mängeln, die er namhaft gemacht, frei sein. Möge sie in nicht zu ferner Zeit uns vorgelegt werden!

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

E. Nöldechen, Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians (in O. v. Gebhardt und A. Harnack's Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, V. Band. Heft 2. Leipzig 1888). 8. 164 S.

E. Nöldechen, Tertullian dargestellt. Gotha 1890. 8. X und 496 S.

E. Nöldechen hat seine zahlreichen, zumteil auch in dieser Zeitschrift veröffentlichten Arbeiten über Tertullian's Leben und

Schriften, welche den christlichen Punier im lebendigen Zusammenhange mit seiner Zeit aufzufassen und zu würdigen suchen, zusammengefasst in einer literargeschichtlichen Darlegung des bedeutenden Afrikaners, welche durch eingehende Berücksichtigung der Zeitgeschichte auch für Nicht-Theologen wertvoll sein muss.

Die Untersuchung über die Abfassungszeit der Schriften Tertullian's hat einen strengen Richter gefunden an G. Krüger (Lit. Centralblatt 1889, 14), gegen welchen Nöldechen einen Aufsatz über Zeitgeschichtliche Anspielungen in den Schriften Tertullian's" (Z. f. w. Th. 1889. III, S. 411—429) schreiben musste. Zwar dass die Schriften adv. Praxean, de ieiuniis, de pudicitia an das Ende Tertullian's zu rücken sind, konnte auch Krüger nicht bestreiten, aber er tadelte die Vielseherei in zeitgeschichtlichen Beziehungen, deren Beachtung doch auf alle Fälle eine Aufgabe ist, sprach von „Graswachsenhören", was einem den römischen Bischof Victor als Verfasser de aleatoribus sofort anerkennenden Recensenten wenig ansteht, fand dagegen die Frage nach dem Montanistischen der einzelnen Schriften zu wenig betont, bestritt die Sicherheit der Zeitbestimmungen von ‚de poenitentia' und ‚de patientia' und rügte die Geschraubtheit des Stils, bei welchem man doch auch die eingehende Beschäftigung mit den Schriften Tertullian's in Anschlag bringen darf. Auf keinen Fall ist mit der gründlichen Untersuchung von N. Bonwetsch (die Schriften Tertullian's nach der Zeit ihrer Abfassung, 1878) schon alles wesentlich erledigt.

Nöldechen hat sich durch diesen Zusammenstoss auch nicht abhalten lassen, das kirchengeschichtliche Bild Tertullian's in seiner Einzigkeit zu zeichnen. „Hier galt es zusammenzufassen weit mehr als neu zu entdecken und Teilbilder der trotzigen, eckigen, schroffen, gestrengen Persönlichkeit zu einem nach Möglichkeit vollständigen Gesamtbilde zu einigen. In einzelnen Beziehungen freilich war auch ein Mehr hier zu leisten. Die zeitgeschichtlichen Wurzeln sowie die localen Bedingtheiten dieser alten Christengestalt sind bisher im ganzen recht wenig von den Darstellern erfasst worden. Wie es kam, dass dieser Sectirer oder gar dieser schlechte Lateiner, als welchen ihn manche verfehmt haben, eine so erhebliche Wirkung auf Mit- und Nachwelt ausgeübt hat, ist kaum je genügend gezeigt worden. In einer gebildeten Welt, ja, wie er gerne hervorhebt, in überbildeter schreibend, wird er eben dadurch bedeutend, dass sein rascher Griffel doch weiss, die zahlreichen Elemente der Bildung seiner eigenen Tage in Brauch zu nehmen ..... Ist diese Breite der Bildung allerdings teilweise Verflachung, so liegt doch in ihr das Geheimnis seiner weltgeschichtlichen Wirkungen. Mehr als bisher dies geschehen ist, etwa von Hauck und von Böhringer, suche ich in diesem Buche in dem Schriftsteller den Menschen, in

der Menge und Buntheit der Flugschriften das Werden eines denkenden Geistes, und versuche die wechselnden Zustände, unter denen er lebte, zu zeichnen ..... Nicht verpflichtet aus diesem Autor einen Riesen oder einen Engel zu machen, meine ich einen Mann hier zu schildern, der nicht nur als lebendiger Mensch, in vielfach bewegter Zeit stand, sondern der auch der grossen Familie, welche wir die Christenheit nennen, ein würdiges Ahnenbild zu Nutz und Frommen vermacht hat. Mein Bestreben war kein geringeres, als den ganzen Tertullian, soweit er jetzt noch erkennbar, dem Leser vor das Auge zu stellen. Ich habe zu diesem Behufe, um auch den geographischen Hintergrund, die Welt der natürlichen Eindrücke und gleichsam die Bühne zu kennen, auf der dieser Feind aller Bühnen seine Lebensarbeit gethan hat, auch auf einer Reise nach Tunis mit dem Manne Fühlung gesucht, welchen ich darstellen wollte".

Nöldechen hat also seine Aufgabe hoch gefasst und schon durch solche Fassung unsern aufrichtigen Dank verdient. Eine umfassende sprachliche Würdigung musste er aus Rücksicht auf den Umfang ausschliessen. Das Verhältnis Tertullian's zur griechischen Philosophie gedenkt er demnächst noch weiter zu verfolgen. Dass Nöldechen seine hohe Aufgabe mit Ernst und Sorgfalt zu lösen versucht hat, kann kein Unbefangener verkennen. Mindestens reiche Anregung wird jeder aufmerksame Leser erhalten. Dass seine Ansichten in allen Einzelheiten allgemein anerkannt werden sollten wird er selbst nicht erwarten. Eine eingehende Besprechung würde über eine kurze Anzeige hinausgehen.

Meines Erachtens hätte Nöldechen (S. 137) die Ächtheit des Briefes Kaiser Hadrian's an den Consul Servianus, trotz Mommsen, nicht beanstanden sollen. Die Thatsache, dass C. Weizsäcker (apostol. Zeitalter S. 624) in der Gesamtauffassung der beiden Paulusbriefe an die Korinthier mit Tertullianus de pudicitia übereinstimmt und von einer dem Blutschänder 1 Kor. 5 hinterher (2 Kor. 2) gewordenen Verzeihung nichts wissen will, würde Nöldechen (S. 470) vielleicht nicht so „merkwürdig" gefunden haben, wenn er meine Einleitung in das N. T. S. 278 f. berücksichtigt hätte.

Ohne auf Einzelheiten weiter einzugehen, scheide ich von diesem Buche mit der Anerkennung grosser Sachkenntnis und dem aufrichtigen Danke für viele Belehrung. A. H.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack. VII. Band. Heft 1. Die Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von Bernhard Weiss. Leipzig 1891. 8. VI und 255 S.

VII. Band. Heft 2. Über das gnostische Buch Pistis-Sophia. Brod und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin. Zwei Untersuchungen von Adolf Harnack. Leipzig 1891. 8. IV und 144 S.

Der 7. Band der „Texte und Untersuchungen" beginnt mit zwei bedeutsamen Heften.

I. Den Text der Johannes-Apokalypse unterzieht B. Weiss einer sehr sorgfältigen und dankenswerten Untersuchung. Sieht man von den alten Übersetzungen und den Anführungen der Kirchenväter noch ab (S. 153), so kann es sich nur um die Majuscel-Handschriften handeln. Den älteren Text bieten: 1) Codex Sinaiticus (א), 2) cod. Alexandrinus (A), 3) cod. Ephraemi Paris. (C), nur zu etwa ²/₃ erhalten; den jüngeren Text 4) cod. Porfirianus (P), 5) cod. Vatic. 2066 (B bei Tischendorf, Q bei Weiss). Da handelt es sich vor allem um den überlieferten oder nach Gutdünken emendirten Text. Weiss zeigt überzeugend, dass die Anfänge systematischer Emendation sehr hoch hinaufgehen. Der überlieferte Text liegt am treuesten vor in A, welcher auch sonst im Neuen Test. weit unterschätzt wird. Der mit A nahe verwandte C stellt trotz noch reinerer Grundlage schon das Eindringen des emendirten Textes dar, vollends der weit überschätzte א. Noch stärker von dem emendirten Texte beeinflusst sind der mit C verwandte P, vollends der mit א verwandte Q.

Der Text, welchen Weiss nach diesen Grundsätzen herstellt und mit unerschütterter Voraussetzung der Einheitlichkeit des Buches durch philologische Anmerkungen erläutert, ist besser, als alle bisherigen. Freilich 19, 3 (*καὶ δεύτερον εἴρηκαν· ἀλληλούϊα*) hätte wohl das Kolon fehlen sollen.

II, 1. Das gnostische Buch Pistis Sophia, von M. G. Schwartze und J. H. Petermann 1851 koptisch und lateinisch herausgegeben, ist von K. R. Köstlin (Theol. Jahrbb. 1854) so gründlich untersucht worden, dass R. A. Lipsius (Pistis Sophia, in Dictionary of christian biography etc. von W. Smith und H. Wace. Vol. IV. 1887) nur wenig zu ergänzen oder zu berichtigen fand. Köstlin hatte schon erkannt, dass das 4. Buch (p. 357 - 391) etwas älter ist, als die drei ersten, und das Ganze der s. g. ophitischen Gnosis,

aber erst um die Mitte des 3. Jahrhunderts zugewiesen, auch weil schon die Christenverfolgung des Decius vorausgesetzt werde. Lipsius bestimmte die Kreise, aus welchen dieses Buch hervorgegangen ist, noch genauer durch Hinweisung auf die Gnostiker des Epiphanius Haer. XXVI. Harnack, welcher auf die Arbeit von Lipsius erst aufmerksam ward, als er seine Untersuchungen abgeschlossen hatte, aber sich der zahlreichen Übereinstimmungen mit ihr erfreut (S. 113), bezeichnet seine neue Untersuchung nur als eine Ergänzung der Köstlin'schen. Dabei konnte er eine Revision der lateinischen Übersetzung Schwartze's durch C. Schmidt benutzen.

Neu und dankenswert ist die Untersuchung über die P. S. und das Neue Testament (die evangelische Geschichte), wenn Harnack es auch Anderen überlassen hat, in dieser Hinsicht das ältere 4. Buch von den etwas jüngeren drei ersten zu sondern. Das Ergebnis (S. 31) „dass der Verfasser [nicht mindestens zwei?] der P. S. unsere vier Evangelien benutzt und höchstens in ganz secundärer Weise eine andere Quelle an wenigen Stellen herangezogen hat“, dass „die Annahme eines 5ten, den 4 Evangelien gleichwertigen Evangeliums“ nicht angezeigt sei, kommt ins Gedränge mit p. 69 sq., wo Philippus ein Buch niederlegt und derjenige genannt wird, 'qui scribit res omnes, quas Iesus dixit et quas fecit omnes' worauf ihm dann Thomas und Matthäus beigesellt werden. Nicht im Einklange mit dem Wortlaute denkt Harnack (S. 18) an keine Schrift über das irdische Leben Jesu, kein Evangelium im alten Sinne des Wortes. Auch nachdem er (S. 106) durch Lipsius aufmerksam geworden ist auf die Mitteilung des Epiphanius Haer. XXVI, 13 über ein von diesen Gnostikern gebrauchtes Philippus-Evangelium hält er diese Ansicht aufrecht. Diese Gnostiker hatten allerdings auch ein *εὐαγγέλιον Εὔας* (c. 2). Aber soll sich auch ihr *εὐαγγέλιον τελειώσεως* nicht auf das irdische Leben Jesu bezogen haben? Und kann das Philippus-Evangelium, welches doch auch die Manichäer gebrauchten (vgl. I. A. Fabricius, Cod. apocr. N. T. I, 133. 142), das irdische Leben Jesu gar nicht behandelt haben?

Der Abschnitt „Die P. S. und das alte Testament“ (S. 31—39) bietet namentlich eine sehr dankenswerte Zusammenstellung und Erörterung der 5 Oden Salomo's, neu übersetzt von C. Schmidt.

Auf „die biblische Exegese der P. S. (S. 49—58) folgt ein Abschnitt, auf welchen Harnack nach seiner Grundansicht von dem Gnosticismus als Anticipation des Katholicismus besonders Gewicht legt, „die gemein-christlichen und die katholischen Elemente des P. S. und die geschichtlich wichtigen Notizen“ (S. 59—94).

Der Abschnitt „Charakter, Ursprung, Zeit und Ort“ (S. 94—114) stellt das von Köstlin und Lipsius Ermittelte noch genauer fest.

II, 2. A. Harnack's zweite Abhandlung (S. 115—144) bringt die überraschende, aber geschickt mit O. v. Gebhardt's Zustimmung durchgeführte Entdeckung, dass Brod und Wasser (anstatt des Weines) nicht blos bei Häretikern, sondern auch bei Justinus Martyr die Elemente des Abendmahls gewesen seien, dass erst in der katholischen Praxis bald nach 150 allmählich der Weingenuss gefordert, der Wassergenuss verboten worden sei. Sind bei Justinus, dessen Text allerdings mehrfach Änderung verrät, die eucharistischen Elemente noch Brod und Wasser, so würde seine judenchristliche Grundlage neu bestätigt werden durch Berührung mit den Ebionäern des Epiphanius Haer. XXX, 16. A. H.

ΨΑΛΜΟΙ ΣΟΛΟΜΩΝΤΟΣ Psalms of the Pharisees, commonly called the Psalms of Solomon. The text nowly revised from the Mss., edited with introduction, english translation, notes, appendix and Indices by Herbert Edward Ryle und Montague Rhodes James, Cambridge 1891. 8. XCIII and 176 pp.

Die 5 Oden Salomo's, welche Harnack nach genauerer Übersetzung aus dem Koptischen bietet, sind, zurückübersetzt in das Griechische, auch dieser neuen Ausgabe der Psalmen Salomo's angehängt (p. 155—161). Die Psalmen Salomo's werden zuerst herausgegeben von I. Lud. de Cerda 1626 nach einer Augsburger Hs. (A), welche jetzt nicht mehr aufgefunden wird. Ohne Überhebung darf ich wohl sagen, dass ich die erste lesbare Ausgabe gegeben habe nach einer Wiener Hs. (V) in dem Messias Iudaeorum 1869. Die mir damals vorliegende Vergleichnng von V durch Jos. Haupt erklären die neuesten Herausgeber (p. XXXVI) wohl für sehr ungenau, indem sie selbst εἰς ἅπαξ für εἰσάπαξ II, 9, ἵνα τί für ἱνατί III, 1. IV, 1, οὐ für οὐκ IV, 13 geltend machen. Da ich IX, 3 ἡμῶν st. αὐτῶν längst berichtigt (Z. f. w. Th., 1871, S. 401), ἐννόμῳ XIV, 1 niemals für handschriftlich (ἐν νόμῳ) ausgegeben habe, werde ich zu Änderungen des Textes durch die neue Vergleichung nur in folgenden Fällen genötigt: II, 4 οὐκ εὐώδωκεν αὐτοῖς (ich gab οὐκ εὐδοκῶ ἐν αὐτοῖς). 5 ἠτιμώθη (st. ἠτιμήθη). 20. Umstellung beider Sätze, 30 προσέθηκεν (st. προσέθηκαν). VIII, 32 θεὸς (st. ὁ θεός). XI, πληθύναι (st. πλησθῆναι) 6 ὁ κύριος (st. κύριος). XIV, 3 τοῦ οὐρανοῦ nach ἡμέρας. 13 ἐν πενίᾳ παιδείαν (st. παιδ. ἐν πενίᾳ). XVII, 20 ἐπὶ τὴν γῆν (st. ἐπὶ τῆς γῆς). 22 ἐν ἀπειθείᾳ, nicht ([οὐκ] ἐν ἀληθείᾳ. 47 ἀναστῆσαι (st. ἀναστῆσαι, übrigens schon berichtigt). XVIII, 13 ἕως αἰῶνος (st. αἰῶνος). Der Text ist nun einmal schadhaft, und ich habe

manche Verbesserung gewagt. Von meinen Besserungsversuchen wollen die englischen Herausgeber (p. XV) nicht viele angenommen haben. Aber II, 35 steht *κομίζων* für *κοιμίζων* nur in ihrer Rüge, nicht in meiner Ausgabe. Dass sie thatsächlich mehr von mir angenommen haben, als sie gestehon, dass sie mein *ἐνταπῆ*, was ich IV, 15 für *ἐν ταύτῃ* vorschlug (Z. f. w. Th. 1871, S. 392), nicht einmal verstanden zu haben scheinen, dass die „kritische Verkehrtheit", welche sie bei V, 16 mir vorwerfen, gar manchen Textänderungen von ihrer Seite vorgeworfen werden könnte u. s. w., werde ich in der Berliner Wochenschrift für Philologie nachweisen.

Alle Unfreundlichkeit der neuesten Herausgeber hält mich nicht ab, die wirkliche Förderung ihrer Ausgabe anzuerkennen. Der kritische Apparat ist beträchtlich vermehrt durch Vergleichung von neuen Hss., welche freilich von dem jetzt genauer verglichenen V nicht wesentlich abweichen. Wir kennen jetzt:

1) Codex Augustanus (A) aus der ed. pr.; 2) Codex Vindobonensis (V) aus dem 10. Jahrh., dessen genauere Vergleichung durch Rud. Beer die Herausgeber hätte abhalten sollen von der Vermutung (p. XXXIV), dass der verloren geglaubte cod. A sei; 3) cod. Havniensis (K), auf welchen zuerst Charles Graux in der Revue critique, 1877 p. 291 sq. aufmerksam gemacht hat, aus dem 10. Jahrh., von den Herausgebern für die beste Hs. erklärt; 4) cod. Mosquensis (M), entdeckt von O. v. Gebhardt 1879, aus dem 13. Jahrh., zu Hause in dem Iberer-Kloster auf dem Athos, welcher IV, 3 mein *ἐπ' αἴτιον* st. *ἐπ' αὐτόν*, XVI, 9 mein *φόβῳ* st. *τόπῳ* (die Herausgeber bieten gar *λόγῳ*) bestätigt; 5) cod. Parisiensis (P), geschrieben 1419, zuerst bemerkt von O. v. Gebhardt.

Dass diese Psalmen der Zeit des Pompejus angehören, steht bereits fest. Dass sie aber in Palästina und ursprünglich hebräisch verfasst sein sollten (p. LVIII sq.), ist eine sehr anfechtbare Behauptung. Auf einen aus der Heimat Vertriebenen führt doch XVII, 6 *ἔξωσαν ἡμᾶς*. Eine hebräische Urschrift ist schwer vereinbar mit der grossen sprachlichen Übereinstimmung mit der LXX, welche die Herausgeber sorgfältig nachweisen. Die oft sehr gezwungenen Versuche, in dem griechischen Texte Übersetzungsfehler nachzuweisen, fallen schon durch die wohl bestrittene, aber unverkennbare Abhängigkeit von der Weisheit Salomo's und durch das nicht umzukehrende Abhängigkeitsverhältnis der Ps. S. (namentlich XI) von dem ursprünglich griechischen Baruch II (trotz p. LXXIII sq., wo meine betr. Untersuchungen in dieser Zeitschrift XXII, 1879, S. 437 f. XXIII, 1880, S. 412 f nicht einmal berücksichtigt werden). Richtig ist übrigens die Bemerkung, dass Ps. S. XVIII, 11—14 ein eigener kleiner Psalm (XIX) ist.

A. H.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
G. Otto's Hofbuchdruckerei in Darmstadt.

XIV.

Der Brief des Paulus an die Römer.

Von

A. Hilgenfeld.

Zweiter Artikel.

Wir haben gesehen, dass Paulus Röm. 1, 18—3, 20 Gläubigen, welche auch als Christen den Vorzug der Juden vor den Heiden aufrecht erhalten und durch das Evangelium das Gesetz nicht ganz aufgehoben sein lassen wollten, die Unmöglichkeit einer Rettung ausser der Gottesgerechtigkeit aus Glauben zu Glauben dargelegt hat. Da kann zunächst nichts anderes erwartet werden als die Nachweisung, dass die Gottesgerechtigkeit aus Glauben zu Glauben wirklich der Weg zur Rettung ist. Darauf kommt auch Weiss bei Röm. 3, 31—5, 19 als dem zweiten Hauptteile hinaus. Hier findet er mit Bezug auf 1, 16. 17 gezeigt, wie man durch die vom Evangelium verkündete neue Gerechtigkeit, welche auf Grund Glaubens verliehen wird, zum vollen Heile gelangt. Zunächst werde Grund und Recht dieser neuen Heilsordnung dargelegt (3, 21—30), dann gezeigt, wie dieselbe im A. T. bereits vorgebildet ist (3, 31—4, 25), endlich wie diese Rechtfertigung zum vollen Heile führt (5, 1—19). Röm. 5, 20. 21 soll bereits der Übergang zum dritten Teile sein als Bemerkung, dass das Gesetz, welches den göttlichen Willen offenbart, nicht den Zweck gehabt habe, die Erfüllung desselben herbeizuführen. Lipsius findet die positive Darlegung der Gerechtigkeit Gottes als des neuen Heilsweges Röm. 3, 21—5, 11, indem

er 3, 31 gleichfalls zu dem Folgenden zieht, aber er schliesst Röm. 5, 12—21 an als Schlussbetrachtung, nämlich geschichtliche Vergleichung Adams und Christi (5, 12—19) und Ergebnis für die religiöse Bedeutung des mosaischen Gesetzes (5, 20. 21).

Die Beziehung auf das Gesetz und seine ungenügende Gerechtigkeit zieht sich allerdings durch den ganzen Abschnitt 3, 21—5, 21 hindurch. Paulus beginnt m. E. mit der Darlegung der Gottesgerechtigkeit aus Glauben, welche von dem Gesetze geschieden, aber durch das Gesetz bezeugt ist, und wehrt die Behauptung ab, dass er durch seine Lehre das Gesetz aufhebe (3, 21—31). Dann fährt er C. 4 fort, den Abraham, dessen Same zu sein auch gläubige Juden sich rühmten, als den Stammvater der Glaubens-, nicht der Gesetzes- oder Werkgerechtigkeit darzustellen. Der Gegensatz gegen die Gottesgerechtigkeit, welche von dem Zorne Gottes nicht befreit, liegt noch der Ausführung 5, 1—11 zugrunde, dass die Glaubensgerechtigkeit Frieden mit Gott bringt. Wenn dann Paulus (5, 12—19) die durch Christum in die Welt gekommene Gerechtigkeit mit der durch Adam in die Welt gebrachten Sünde vergleicht, so konnte er gar nicht umhin, sich auch über die Bedeutung des zwischen Adam und Christus eingetretenen Gesetzes auszusprechen. Röm. 5, 20. 21 ist nur der Schluss seiner Ausführung.

Diese ganze Ausführung erklärt nun Weiss für frei von aller Polemik gegen Juden und Judenchristen (zu 3, 28. 29 f.). „Gerade nur vor einer wesentlich heidenchristlichen Gemeinde kann Paulus diese Vorstellung von der Einheit Gottes, wie die von der Verwerflichkeit jeder menschlichen *καύχησις* (3, 27 f.) als eine zugestandene Voraussetzung behandeln“ (S. 174). Auch G. A. Fricke, welcher den Anfang dieses Abschnittes sorgfältig erörtert hat [1]), spricht von „dem in Kern und Wesen unpolemischen“

[1]) Der paulinische Grundbegriff der *ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ* erörtert auf Grund von Röm. 3, 21—26. Leipzig 1888.



Römerbriefe (S. 3) und findet selbst bei K. Weizsäcker „dem angeblichen polemischen Zwecke des Briefes viel zu viel Raum gegeben", wenn auch die Römer dieses Briefes „mit Recht gegenüber einem jetzt wieder weit verbreiteten Irrtume überwiegend für Heidenchristen" erklärt werden (S. 14 Anm.). Lipsius lässt sich dagegen nicht irre machen in der Einsicht, dass auch diese Darlegung der Gerechtigkeit Gottes als des neuen Heilsweges (3, 21—5, 11) nebst der Schlussbetrachtung 5, 12—21 für Judenchristen berechnet ist und die Behauptung einer angeblichen Gesetzesgerechtigkeit zurückweist.

Wohin die eifrige Bestreitung eines in Rom noch vorherrschenden Judenchristentums, mit welchem Paulus sich auseinanderzusetzen hatte, führt, lehrt auch hier Dan. Völter[1]), welcher dieser Bestreitung Recht giebt, aber mit einem an Heidenchristen geschriebenen Briefe Röm. 3, 21—4, 25. 5, 13. 14. 20 nicht zusammenreimen kann, deshalb diese Stücke einem zweiten Interpolator zuschreibt. Derselbe schreibe an die ganze aus jüdischen und heidnischen Gläubigen gemischte Christenheit, wende sich aber speciell an die Judenchristen darunter, „denen ihr Christenglaube in seiner principiellen Bedeutung und Consequenz deutlich gemacht und gezeigt werden soll, wie innerhalb des Christentums der Gesetzesdienst und der Unterschied zwischen Juden und Heiden aufgehoben sei." Diese Wendung an Judenchristen zu verkennen, darf man allerdings keinem Unbefangenen zumuten. Soll nun in Rom das Judenchristentum bei Leibe nicht vorgeherrscht haben, als Paulus an die Christen daselbst schrieb, lässt sich aber seine Auseinandersetzung mit dem Judenchristentum in so manchen Abschnitten des Römerbriefes gar nicht verkennen, so wird man eben zu der Annahme von Interpolationen gedrängt, für welche die kritische Schule nicht die geringste Verantwortlichkeit trägt.

Schon bei Röm. 3, 21—31 kann wirklich nur Vor-

[1]) Composition der paulinischen Hauptbriefe. I. 1890, S. 26 f. 73 f.

urteil den Gegensatz verkennen gegen ein Judenchristentum, welches die vollendete Gerechtigkeit in dem Christentum nicht ohne das Gesetz und seine Werke (3, 21. 28), nicht als reines Gnadengeschenk ohne alles Verdienst der Werke (3, 24), nicht für alle Gläubigen ohne allen Unterschied des auserwählten Gottesvolkes und der zugelassenen Heiden (3, 22. 29. 30) zustande kommen lassen wollte. Und Paulus hatte gerade in seinem Schreiben an die römischen Christen allen Grund, sich gegen den judenchristlichen Vorwurf, dass er ein Gesetzes-Übertreter (Gal. 2, 18) und Apostat (Apg. 21, 21) sei, ausdrücklich zu verwahren durch die Behauptung, dass er durch seine Glaubens-Lehre das Gesetz nicht vernichte, sondern vielmehr feststelle (Röm. 3, 21).

Seine Darlegung, dass ausser der Gottesgerechtigkeit durch Glauben keine Rettung vor dem Zorne Gottes möglich ist, hatte Paulus Röm. 3, 20 geschlossen mit den Worten: *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*. Die Darlegung, dass die Gottesgerechtigkeit durch Glauben die Rettung ist, Versöhnung und Frieden mit Gott bringt, beginnt er 3, 21. 22 mit den Worten: *Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*. Das nachdrücklich vorangestellte, dem vorhergehenden *διὰ νόμου* offenbar entgegengesetzte *χωρὶς νόμου* will Weiss von *δικαιοσύνη* in dem Sinne trennen, dass es nur, wenn alle Gesetzesvermittelung ausgeschlossen ist, zur Offenbarung von *δικαιοσύνη* kommen könne. Fricke (S. 17) verkennt dagegen die Zusammengehörigkeit nicht, indem er *χωρὶς θεοῦ* wenigstens logisch und ethisch für den adverbiellen Vorsprung von *δικαιοσύνη θεοῦ* erklärt. Der Gegensatz der Gegenwart (*νυνὶ δὲ*) gegen die Vergangenheit, in welcher geoffenbart war eine *δικαιοσύνη διὰ νόμου*, erfordert die neue Offenbarung einer *χωρὶς νόμου δικαιοσύνη*, welche als vollkommen *θεοῦ* genannt wird. In der Vorzeit ward ja nicht eine Gerechtig-

keit geoffenbart durch das Gesetz, sondern geoffenbart eine Gerechtigkeit durch Gesetz, aus Gesetz (Röm. 10, 5 f. Phil. 3, 9). Und dass an der Offenbarung der neuen Gottes-Gerechtigkeit das alte Gesetz beteiligt sein könnte, ist ein so fern liegender Gedanke, dass Paulus ihn nicht einmal abzuweisen brauchte. Mit dieser neuen aussergesetzlichen Gottesgerechtigkeit hat das alte Gesetz positiv nichts weiter zu thun, als dass es dieselbe bezeugt hat. Vorher war geoffenbart eine *διὰ νόμου (οὖσα) δικαιοσύνη*, welche auch als *ἀνθρώπων δικαιοσύνη* bezeichnet werden kann (vgl. Röm. 10, 3 *τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην*. Phil. 3, 9 *ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου*), welche Theorie bleibt, da das Gesetz (nur) Sündenerkenntnis bringt (3, 20), freilich nebst den Propheten die Gottes-Gerechtigkeit bezeugt. Jetzt ist geoffenbart worden eine *χωρὶς νόμου* (*οὖσα*, vgl. 1, 17) *δικαιοσύνη θεοῦ*, welche das Zeugnis des Gesetzes und der Propheten für sich hat, und das negative *χωρὶς νόμου* wird erklärt durch zwei positive Bestimmungen: 1) *διὰ πίστεως Ἰησοῦ χριστοῦ* (wie denn Beides zusammengestellt wird 3, 28 *δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου*), 2) *εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας* (vgl. 1, 16 *παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι*). Will man den Paulus nun einmal ganz unpolemisch seine Doctrin vorgetragen haben lassen, so ruft man ausser der hyperkritischen Charybdis am Ende eine neukirchliche Scylla hervor. Johannes Haussleiter[1]) hat Fricke's Erklärung der *δικαιοσύνη θεοῦ* als einer Gott eigenen Gerechtigkeit (Gen. possessivus), wovon sich weder Weiss noch Lipsius überzeugen konnten, wesentlich gebilligt, aber mit dem Zusatze: „er selber ist auf halbem Wege stehen geblieben" (S. 31). Das Richtige soll sein: „die thatsächlich erschienene, heilskräftige Gerechtigkeit Gottes in Christo", genauer „die Eigenschaft Gottes, vermöge deren

---

[1]) Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube. Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes, 1891 (aus der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1891 abgedruckt).



er auf eine mit seinem heiligen Willen übereinstimmende Weise das Heil der sündigen Menschheit beschafft"[1]). Was das heissen soll, lehrt die überraschende Erklärung der *πίστις Ἰησοῦ* (*χριστοῦ*) 3, 22. 26 von dem Glauben, welchen Jesus Christus hatte (Gen. subiecti), nicht, wie alle Welt diese Worte verstanden hatte, von dem Glauben an Jesus Christus (Gen. obiecti). Diese gangbare Erklärung wird (S. 32) schon deshalb abgewiesen, „da doch dieser Glaube die erst nachher erwähnten Personen voraussetzen würde." Als ob Christus und die an ihn Glaubenden erst persönlich einzuführen wären! „Und wie störend wäre der Gedanke in dem ganzen Abschnitte, der Gottes heilwirkende Offenbarung als durch Christum vollendet darstellt! Kann hier wirklich Christus nur als Object des Glaubens in Betracht kommen"? Gottes heilwirkende Offenbarung hat eben durch den Erlösungstod Christi ihren Abschluss erhalten, und Paulus hat nun einmal beschlossen, nichts zu wissen unter den Korinthiern, *εἰ μὴ Ἰησοῦν χριστόν, καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον* (1 Kor. 2, 2). Jesus Christus als Gekreuzigter wird ihm also auch für die Römer wohl genügt haben (Röm. 3, 25 f.). Davon, dass Christus als Subject des Glaubens die Gerechtigkeit als eine Eigenschaft Gottes zur Loskaufung der sündigen Menschheit bethätigt habe, hat Paulus auch Phil. 2, 8, wo er als Abschluss und Spitze des Gehorsams Christi den Kreuzestod darstellt, nichts gewusst. Eine doppelte Genugthuung Christi, durch Thun wie durch Leiden, ist ihm noch ganz fremd. „Man hat also nur die Wahl, entweder tautologisch zweimal den Glauben betont zu sehen (durch Glauben an Jesus Christus — auf alle

[1]) Gewiss richtig bemerkt Haussleiter: „So sprunghaft und verwirrend hat Paulus nicht geschrieben", dass man in 3, 22 etwas anderes verstehen sollte als in 3, 5 und in 3, 26 wieder etwas anderes als in 3, 22. Wir haben aber schon gesehen, dass Paulus den Sinn der *δικαιοσύνη θεοῦ* 1, 17 festhält 3, 5, und werden auch 3, 21. 22. 26 mit diesem Sinne auskommen.



Gläubigen) oder den Genetiv als subiectivus zu fassen, so dass der Ton auf Jesus Christus liegt, durch dessen Glauben die Gerechtigkeit offenbar geworden ist.“ Aber den Gedanken des gläubigen Jesus Christus und aller nach seinem Vorbilde Glaubenden sollte man Rationalisten überlassen und nimmermehr dem Paulus aufdrängen. Und keine Tautologie, sondern gut paulinisch ist die doppelte Hervorhebung, dass die neu geoffenbarte Gottesgerechtigkeit ebensowohl durch Glauben an Jesus Christus (*χωρὶς ἔργων νόμου*) vermittelt wird, als auch allen Glaubensgenossen (den Juden zuerst, aber auch den Hellenen) unterschiedslos zutheil wird. Solche doppelte Hervorhebung könnte nur dann befremden, wenn die Römer, an welche Paulus schreibt, als gute Heidenchristen gar nicht mehr der Belehrung bedurft hätten, dass die vollendete Gerechtigkeit ohne Gesetz und Gesetzeswerke auch für die gesetzesfreien Heidengläubigen völlig zustande kommt.

Für solche Allgemeinheit der Gottesgerechtigkeit durch Glauben setzt Paulus das Einverständnis seiner römischen Leser keineswegs schon voraus, da er die Begründung für nötig hält: *οὐ γάρ ἐστιν διαστολή· πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.* Auf den Gedanken, dass bei der Gottesgerechtigkeit ein Unterschied stattfinde, konnten doch nur solche Leser kommen, welche den Juden-Vorzug auch im Christentum festhalten wollten (3, 1), durch die Lehre des Paulus das jüdische Volk gar gegen die Heiden zurückgesetzt fanden (3, 9), welche die gläubigen Heiden noch immer nicht als gleichberechtigt anerkennen wollten. Denselben Lesern, welchen Paulus bereits 3, 9 vorhalten musste, dass ja Juden und Hellenen sämmtlich unter Sünde sind, auch die im Gesetze Stehenden (3, 19), wiederholt er hier, dass Alle sündigten und der Gottes-Herrlichkeit (welche sie durch die Sünde verloren haben und unter dem Gesetze nicht wieder erlangen können) ermangeln. Nur im Gegensatze gegen Solche, welche ihrer Annahme des Glaubens noch keineswegs den Zweck bei-

legten, *ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου* (Gal. 2, 17), versteht man das Folgende: *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ*[25], *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγενότων ἁμαρτημάτων*[26] *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.* Gerechtfertigt wird man umsonst durch Gottes Gnade, also nicht *κατὰ ὀφείλημα*, wie der *ἐργαζόμενος* (4, 4), durch die in Christo Jesu bestehende Loskaufung oder Erlösung. Christum stellte Gott öffentlich hin als Hilasterion (durch den Glauben) in seinem Blute, zur Erweisung seiner Gerechtigheit, wegen der Vorbeilassung der vorher geschehenen Sünden in der Zurückhaltung Gottes, zu der Erweisung seiner Gerechtigkeit in der Jetztzeit, auf dass er sei gerecht und gerecht erkläre den von Jesu Glauben Seienden. Zur Loskaufung der Menschheit von der Sündenschuld, welche sie auch durch Gesetz und Gesetzeswerke nicht zu tilgen vermochte, stellte Gott zur Schau Christum als Hilasterion durch den Glauben in seinem Blute. Alte Christen, welche in der h. Schrift Alten Test. zu Hause oder unterwiesen waren, vollends die römischen, welche Paulus Röm. 7, 1 als Kenner des Gesetzes bozeichnet, konnten den Ausdruck *ἱλαστήριον* gar nicht anders verstehen, als ihn der griechische Pentateuch 20 mal bietet, nämlich von der כַּפֹּרֶת, dem Deckel der Bundeslade, welchen der Hohepriester am Versöhnungstage je 7 mal mit dem Blute des Sündopfer-Stieres und des Sündopfer-Bockes zur Sühnung der Sünden des Volkes zu besprengen hatte (Lev. 16, 14 f.). Das *ἱλαστήριον* so zu verstehen, hat der Verfasser des Hebräerbriefes 9, 5 seinen Lesern zugemutet. So haben auch den Paulus Origenes, Luther, Calvin, Grotius, Tholuck, Delitzsch, Ritschl, seinen zweiten Interpolator Völter (S. 74) verstanden. Und dass Paulus so zu verstehen ist, kann man auch aus den neuesten Erklärern ersehen, von

welchen die Einen Sühnopfer, die Anderen Sühnmittel, Fricke (S. 62 f.) und Haussleiter (S. 22) gar als Adjectiv masc. expiantem herausbringen. Zu öffentlicher Ausstellung stimmt nichts Abstractes, sondern nur Anschauliches, wie die mit Blut besprengte Kapporet. Und wenn Paulus Röm. 8, 3, wieder zusammentreffend mit dem Hebräerbriefe (10, 6. 8), Christum im Gleichnis eines Sündopfers gesandt (vgl. Z. f. w. Th. 1871, II., S. 186 f.), 1 Kor. 5, 7 als unser Pascha geopfert sein lässt, so kann er Christum am Kreuze sehr wohl als die blutbesprengte Kapporet „durch den Glauben“, durch die gläubige Auffassung des Kreuzestodes als eines Versöhnungstodes [1]), dargestellt haben, zumal wenn er an mit der LXX-Übersetzung vertraute Judenchristen schreibt. Solche Ausstellung Christi in seinem Blute vollzog Gott zur Erweisung seiner Gerechtigkeit, weil er die vorher geschehenen Sünden in Zurückhaltung hatte hingehen lassen. Daher die Erweisung seiner Gerechtigkeit in der Jetztzeit, die Vollziehung eines Strafgerichts an dem Sündlosen, welchen Gott zu unseren Gunsten zur Sünde machte (2 Kor. 5, 21), auf dass Gott gerecht sei und gerecht erkläre den Jesus-Gläubigen [2]).

---

[1]) Haussleiter (S. 22 f.) liest freilich und verbindet διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Sühner sei Christus gewesen durch seinen in dem Blute des Kreuzestodes bis zu Ende bewiesenen Glauben. Aber Paulus redet ja hier gar nicht von dem, was Christus am Kreuze gethan, sondern nur von dem, was Gott mit ihm gethan hat. Wäre hier die Rede von dem Gehorsam, welchen Christus bis zum Kreuzestode bewies (Phil. 2, 8), so würde die Ausstellung Christi und die so lange aufgeschobene Erweisung strafender Gerechtigkeit hier überflüssig, so würde, wie Phil. 2, 9—11, die belohnende Erhöhung Christi an der Stelle sein. Das διὰ πίστεως gehört nur zu ἱλαστήριον und besagt, dass der Gekreuzigte durch gläubige Auffassung die Kapporet der Versöhnung ist.

[2]) Der Ausdruck τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ trifft wohl zusammen mit 4, 16 τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ und gestattet sprachlich Haussleiter's Annahme eines gen. subiecti. Aber sprachlich zulässig ist auch der gen. obiecti, die Zurückführung auf ein πιστεύειν ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ κύριος (vgl. 10, 9). Und sachlich ist die erstere Erklärung

In der neugeoffenbarten Gottesgerechtigkeit erscheint Gott einerseits als gerecht durch Bestrafung der Sünden, andererseits als gerecht machend durch Begnadigung der Gläubigen.

Was für Leser Paulus bei dieser Darlegung im Sinne gehabt hat, erhellt vollends aus der Folgerung 3, 27 f.: *Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως.* Weiss bemerkt: „Hier wird also vollends klar, dass die Tendenz des Abschnittes keine Polemik gegen Judenchristen ist, denen ja gar nichts daran lag, das Rühmen auszuschliessen, dass der Apostel vielmehr diese neue Heilsordnung vor dem religiösen Bewusstsein als solchem rechtfertigen will.“ Auch gläubige Juden rühmten sich allerdings Gottes (2, 17) als Glieder seines auserwählten Volkes, des Gesetzes (2,23) als des Hauptvorzuges der Juden (3,1). Aber Gläubige würden sie nicht sein können, wenn sie allein durch das Gesetz und seine Werke die ausreichende Gerechtigkeit verdienen zu können gemeint hätten. Ohne allen Grund hat Paulus Gal. 2, 16. 17 ihrer Annahme des Christentums nicht die Absicht beigelegt, gerechtfertigt zu werden aus Glauben an Christum, und von ihrem Suchen nach Rechtfertigung in Christo geredet. Welche Vorstellung müssten wir uns von dem apostolischen Judenchristentum machen, wenn es das Wort Jesu ganz vergessen haben sollte: Wer sich selbst erhöhen wird, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigen wird, wird erhöht werden (Mt. 23, 12)! Ein Judenchristentum, welches sich gerühmt hätte, durch Gesetzeswerke ohne Glauben das Heil zu verdienen, ist ein zur Abschreckung erdichtetes Popanz [1]). Auch der strengste Judenchrist war sich bewusst, dass Gesetzesgerechtigkeit nicht genüge zum

---

in diesem Zusammenhange, wo so eben die in Christo Jesu bestehende Erlösung als sein blutiger Tod ausgeführt ist, geradezu unmöglich.

[1]) Schon vor 40 Jahren habe ich in der Bearbeitung des Galaterbriefes, 1852, S. 64 diesen Popanz zu verscheuchen versucht: „Der Standpunkt der Urapostel war freilich nicht der eines nur ganz äusserlich vom christlichen Princip berührten Judentums. Dann hätte



Heile, vielmehr der Ergänzung durch den Glauben bedürfe. Auch der Jacobusbrief bestreitet nicht, dass der Glaube eine mitwirkende Kraft ist (2, 22), sondern er bestreitet nur, dass der Mensch aus Glauben allein gerechtfertigt werde (2, 24), nur die belebende Macht der *πίστις χωρὶς τῶν ἔργων* (2, 26). Das Rühmen, aus eigener Kraft durch Gesetzeswerke das Heil zu verdienen, musste auch von dem gläubigen Judentum gemissbilligt werden. Paulus konnte also sehr wohl judenchristlichen Lesern vorhalten, dass seit dem Tode Christi, welchen auch der judenchristliche Hermas Sim. V, 5, 3 als die Gesetzwidrigkeiten des Volkes sühnend anerkennt, ein unchristlich jüdisches Rühmen ausgeschlossen sei, und ihnen die Folgerung zumuten, dass diese Ausschliessung nicht durch das Gesetz der Werke geschehen sei [1]), sondern durch den Glauben, welchen er hier als ein höheres Gesetz bezeichnet, wie er ja auch den Galatern 6, 2 das Gesetz Christi vorhält. Freilich fährt er fort 2, 28 *λογίζομαι γὰρ* (als Begründung, bei der LA. *οὖν* als weitere Folgerung) *δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου*, während Judenchristen vielmehr geschlossen haben werden: *δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον μετὰ ἔργων νόμου*. Allein das ist dieselbe Art, wie Paulus seine eigene Folgerichtigkeit Gal. 2, 16 auch dem in Halbheit verbliebenen Kephas unterlegt. Dass seine Leser nicht bis zu dem *χωρὶς νόμου* mitgingen, erhellt ja aus dem Folgenden 2, 29. 30: *ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον, οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν, εἴπερ* (*ἐπείπερ* v. l.) *εἷς ὁ θεός, ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως*. Da findet Weiss

---

Paulus dieses Judenchristentum ja gar nicht als ein in sich selbst inconsequentes . . . ja als einen Widerspruch gegen bessere Einsicht darstellen können" u. s. w.

[1]) Nach einem anderen Gesichtspunkte schliesst allerdings gerade das Gesetz jedes Rühmen des Menschen vor Gott aus (3, 19). Aber der gewandte Dialektiker verfolgt hier eben einen anderen Gesichtspunkt. Das Gesetz der Werke, welches keine wahre Gerechtigkeit wirkt, hat ja auch zur Kehrseite die Ordnung des Glaubens, durch welche wahre Gerechtigkeit zustande kommt.



es aufs neue gezeigt, „dass trotz der lebhaften dialektischen Form an eine Polemik gegen Juden (so gew.) oder Judenchristen (vgl. Volkm., Holst.) gar nicht zu denken ist; denn es ist durchaus nicht abzusehen, welche Beweiskraft für das jüdische Bewusstsein als solches in dieser Beweisführung liegen soll . . . . . Gerade nur vor einer wesentlich heidenchristlichen Gemeinde kann Paulus diese Vorstellung von der Einheit Gottes, wie die von der Verwerflichkeit jeder menschlichen *καύχησις* (V. 27 f.) als eine zugestandene Voraussetzung behandeln. Aber Heidenchristen die Frage vorzulegen, ob Gott denn nur ein Gott der Juden sei, ist ungefähr so, wie wenn jemand an Reformirte in der unirten Kirche die Frage richten wollte: Ist denn der Protestantismus nur auf der lutherischen Seite? So gewiss jemand nur der Union widerstrebende Lutheraner so fragen wird, kann auch Paulus nur von Judenchristen, welche den Vorrang des auserwählten Gottesvolkes nicht aufgeben wollten, die Frage gerichtet haben: Ist denn Gott nur ein Gott der Juden? Engherzigen Lutheranern mag jemand sagen: Ist der Protestantismus nicht auch auf Seite der Reformirten? Ja, auch der Reformirten, wenn anders Ein Protestantismus ist, welchem die Concordienformel durch den rechtfertigenden Glauben, und das Dordracenum durch die Glaubens-Rechtfertigung angehört. So wendet sich auch Paulus in lebhafter Frage an Gläubige, welche die Vorurteile des Judenchristentums gegen gläubige Heiden noch nicht überwunden hatten, welche wohl auch in Christo gerechtfertigt zu werden suchten, aber nicht durch Preisgebung des Gesetzes als (Heiden-)Sünder erfunden werden wollten (Gal. 2, 17). Und zum vollen Beweise, dass er es mit Judenchristen, welche ihn als einen Gesetzesstürmer ansahen, zu thun hat, schliesst Paulus 3, 31: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.* Nur aus Rücksicht auf judenchristliche Gegnerschaft, welche bis zu der gehässigsten Entstellung seiner Lehre fortschritt (3, 8), ist es begreiflich, dass derselbe Paulus,

welcher 10, 7 den gekreuzigten Christus für des Gesetzes Ende, 1 Kor. 15, 56 das Gesetz für die Macht der Sünde, 2 Cor. 3, 7 seinen Buchstaben für tötend erklärt hat, hier die Einwendung zurückweist, er hebe das Gesetz auf durch den Glauben, ja dasselbe vielmehr festzustellen behauptet. Der Widerspruch gegen seine sonstige Lehre, ja gegen das unmittelbar Vorhergehende ist so scheinbar, dass man den Versuch gemacht hat, den artikellosen *νόμον* nicht von dem mosaischen Gesetze zu verstehen, sondern in den allgemeinen Begriff gottgesetzter Ordnung umzudeuten [1]). Allerdings hat Paulus 3, 25 den Begriff des *νόμος* auf den Glauben übertragen, aber doch nicht ohne Beziehung auf den eigentlichen *νόμος*, als dessen höhere Wahrheit er die Glaubensgerechtigkeit fasste. Mag man nun auch erwägen, dass das Zeugnis von der gesetzesfreien Gottesgerechtigkeit durch Glauben (3, 21) eine bleibende Wahrheit des eigentlichen Gesetzes ist, dass Gal. 5, 14. Röm. 13, 10 die Liebe des Gesetzes Erfüllung genannt wird, dass Röm. 7, 12. 14 das Gesetz an sich für geistig und heilig erklärt, immer ist es nur als eine nicht ungezwungene Ablehnung des dem Paulus von judenchristlicher Seite vorgeworfenen Antinomismus zu begreifen, dass Paulus das Gesetz gar festzustellen behauptet. Auch dieser Fechterstreich führt uns in die Hitze des Gefechts mit dem Judenchristentum.

Weshalb anders geht Paulus C. 4 so ausführlich auf Abraham ein, den Stammvater der Beschneidung und der Verheissung, dessen Same auch die gläubigen Juden zu sein sich rühmten? Weiss meint, er wolle nachweisen, dass die neue Heilsordnung nichts dem A. T. Fremdes oder Widersprechendes, sondern bereits in ihm begründet sei. Allein es ist nicht das Zeugnis des Gesetzes und der Propheten für die Gottgerechtigkeit des Glaubens, was Paulus hier ausführt, sondern er beschränkt sich auf den vorgesetzlichen Abraham, von welchem man den Nutzen

[1]) Kurz vorher (3, 21) bedeutet der artikellose *νόμος* das mosaische Gesetz, ebenso 7, 1. Gal. 6, 13, vgl. 3, 23. 24.



der Beschneidung (3, 1) herleitete, indem er nur nebenbei auch den David erwähnt (4, 6), auf Abraham, dessen Same durch Annahme der Beschneidung zu werden, Judenchristen den heidenchristlichen Galatern eingeredet hatten (Gal. 3, 7 f.). Und zu der Erörterung über Abraham geht Paulus über in der Fassung einer Einwendung gegen seine Lehre (vgl. 3, 1. 6, 1. 15. Gal. 3, 19 f.), 4, 1 *τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα*; So liest auch Weiss und weist gleichwohl die von Origenes bis Lipsius ansehnlich vertretene Erklärung des Abraham als des leiblichen Stammvaters des Paulus und seiner hier angeredeten Leser ab mit der richtigen Bemerkung: „Wie sollen denn überhaupt die Gläubigen aus den Heiden darauf kommen, den Abraham für ihren leiblichen Ahnherrn zu halten“? Die hier noch angeredeten Leser sind, wie jeder Unbefangene sehen muss, eben keine Gläubigen aus den Heiden. Dass der ihm mit den Lesern gemeinsame Stammvater Abraham viel erreicht hat, meint auch Paulus, aber in ganz anderer Weise, als die Judenchristen, und seine abweichende Ansicht begründet Paulus 4, 2 durch Worte, deren Schwierigkeit bei richtiger Interpunction verschwindet: *εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη; ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν.* Nach *ἐδικαιώθη* habe ich in exegetischen Vorlesungen längst ein Fragezeichen gesetzt, was jetzt auch C. Willing (Z. f. w. Th. 1890. III, S. 294 f.) gethan hat. Das *εἰ* ist nicht Conjunction, sondern Fragepartikel und führt eine directe Frage ein[1]). Der einfache Sinn ist: „Ob nämlich wohl Abraham aus Werken gerechtfertigt ward? (D. h. schwerlich ward Abraham aus Werken

---

[1]) Vgl. Winer, Gramm. 6. Aufl. § 57, 2 M. Buttmann, Ndl. Gramm. S. 21 f. Ich füge hinzu Hermas Vis. III, 7,5 *εἰ ἄρα πάντες οἱ λίθοι οὗτοι . . . εἰ ἔστιν αὐτοῖς μετάνοια καὶ ἔξουσιν τόπον εἰς τὸν πύργον τοῦτον*; Clem. Hom. XVII, 19 *εἴ τις δὲ δι' ὀπτασίαν πρὸς διδασκαλίαν σοφισθῆναι δύναται*; Celsus bei Origenes c. Cels. VI, 75 *εἰ ἄρα κτλ.* Dem Sinne nach würde sich dasselbe ergeben, wenn man *εἰ*, wie das hebräische אִם Richt. 5, 8. 2 Kön. 3, 14. Jes. 22,



gerechtfertigt). Er hat ja Ruhm, aber nicht bei Gott". Diese Ansicht begründet Paulus Röm. 4 3 f., wie schon Gal. 3, 8, durch die Schriftstelle Gen. 15, 6 *ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.* Genauer eingehend als dort legt Paulus in das Zugerechnetwerden den Begriff der Gnade und schliesst aus dem *λομισθῆναι κατὰ χάριν*, welches einen *μισθὸς κατὰ ὀφείλημα* aussschliesst, dass Abraham nicht als *ἐργαζόμενος* zur Gerechtigkeit gelangte, dass vielmehr ihm als *μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ λογίζεται (ἐλογίσθη) ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην.* Und dass einem Menschen *ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων,* folgert er aus Psalm 32 (31), 1. 2. Nachdem Paulus nun 4, 1—8 bewiesen hat, dass der Stammvater Abraham nicht aus Werken gerechtfertigt ward, führt er 4, 9—12 aus, was er Gal. 3, 7 kurz angedeutet hatte, dass Abraham der Stammvater der Glaubensgerechtigkeit ist. Dem Abraham ward sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet, als er noch unbeschnitten war. Ein Beschneidungszeichen erhielt er als Siegel der Gerechtigkeit des in der Vorhaut bewiesenen Glaubens, auf dass er sei ein Vater aller, welche in Vorhaut glauben, und ein Beschneidungsvater für die nicht aus Beschneidung allein Seienden, aber auch für diejenigen, welche wandeln in den Fusstapfen des in Vorhaut (bewiesenen) Glaubens unsers Vaters Abraham" [1]). Der Unbefangene kann nicht

---

19. Spr. 27. 24 = „nicht" fasste. Auf keinen Fall ist ein genügender Grund da, mit Küssner (Studie über Röm. IV, 1 Sqq. in dieser Zeitschrift 1891, IV, S. 450—464) zu ändern: *πρὸς θεοῦ.*

[1]) Röm. 4, 11, 12 *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας εἰς τὸ λογισθῆναι αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην, καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς* (l. *αὐτοῖς*?) *στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ.* Man muss ja wünschen, an der bezeichneten Stelle *αὐτοῖς* für *τοῖς* zu lesen. So lange aber kein anderer Text überliefert ist, hat man nur die oben angegebene Erklärung. Auf alle Fälle kommt dem Paulus alles darauf an, dass Abraham nicht blos als Stammvater der Beschnittenen oder der Israeliten anzusehen ist. Daher die nachdrückliche Wiederholung des Vorhaut-Glaubens.

anders urteilen, als dass Paulus Leser zu überzeugen sucht, welche Abraham's Gerechtigkeit auf seine Werke zurückführten und als seinen Samen nur die leibliche Nachkommenschaft oder die durch Beschneidung in dieselbe Aufgenommenen gelten liessen. Bei Abraham handelte es sich aber nicht blos um die Beschneidung, sondern namentlich um die ihm und seinem Samen gegebenen Verheissungen, und dass diese Verheissungen dem Gesetze nicht blos zeitlich, sondern auch sachlich vorgehen, hatte Paulus im heissen Streite gegen die Judenchristen bereits den Galatern 3, 15 f. dargethan. Sollte er nun ohne alle Veranlassung in der römischen Christenheit Röm. 4, 13—22 den Vorgang der Beschneidung vor dem Gesetze und ihre Unabhängigkeit von demselben noch ausführlicher und durchdachter darlegen? Nicht durch Gesetz ward die Verheissung dem Abraham und seinem Samen (dessen singularische Fassung und Deutung auf Christum Gal. 3, 16 Paulus hier nicht wiederholt), dass er Welterbe sei, sondern durch Glaubensgerechtigkeit. Wenn (wie von judenchristlicher Seite behauptet ward) die Gesetzesleute Erben sind, so ist nichtig gemacht der Glaube, ungültig gemacht die Verheissung. „Das Gesetz wirkt ja Zorn, wo aber kein Gesetz ist, da ist auch keine Übertretung. Deshalb aus Glauben, damit nach Gnade, auf dass fest sei die Verheissung dem ganzen Samen, nicht blos dem aus Gesetz allein, sondern auch dem aus Glauben Abrahams“ (4, 15, 16). Worte, welche wirklich keinem Leser verständlich sein konnten, wenn sie nicht eine gangbare, auch den römischen Christen bekannte Streitfrage berührten. Die judenchristliche Behauptung, dass die Verheissung der Welt-Kleronomie an das Gesetz gebunden sei, widerlegt Paulus durch die Bemerkung, dass das Gesetz Zorn bewirkt, offenbar Gottes wegen der bei der Schwäche des fleischlichen Menschen unvermeidlichen Übertretungen (vgl. 2, 23. 25. 27). Wo aber kein Gesetz ist, wie in der Zeit von Abraham bis Moses, da ist wohl Sünde (vgl. 5, 13), aber keine Übertretung, also, wie man

denken muss, auch kein Zorn Gottes. Da ist die Gnade Gottes noch frei, nicht beschränkt durch die auf alle Übertretung gesetzte Strafe. Daher ward die verheissene Welt-Kleronomie an Glauben geknüpft, damit sie aus Gnaden erteilt werde. Das musste geschehen, auf dass die Verheissung sicher sei dem ganzen Samen Abraham's, was nicht der Fall sein würde bei Anknüpfung an das Gesetz mit seinen unzertrennlichen Übertretungen. Der Same Abraham's aber, welchem die Verheissung zugesichert ward, ist nicht blos die aus dem Gesetze stammende leibliche Nachkommenschaft, sondern auch der aus Abraham's Glauben stammende von heidnischer Seite. Solche gedrängte Gedankenreihe konnte Paulus wahrlich nur Lesern vortragen, welche mit der innerchristlichen Streitfrage, wie er sie bereits gegen Kephas in Antiochien (Gal. 2, 14—21), dann gegen judenchristliche Sendlinge in dem Galaterbriefe C. 3 verfochten hatte, vertraut waren. Was hier als der vom Gesetze bewirkte Zorn ausgedrückt wird, hiess dort der auf den Gesetzeswerkleuten lastende Fluch (Gal. 3, 10). Die unzertrennliche Verbindung von Gesetz und Übertretung war dort so ausgedrückt, dass das Gesetz um der Übertretungen willen hinzugefügt ward (Gal. 3, 19). Der Grundgedanke ist aber unverändert geblieben. Und auf welcher Seite Paulus seine Leser voraussetzt, sollte nicht zweifelhaft sein. Offenbar auch hier solche Leser, welche an die leibliche Nachkommenschaft Abraham's und die Beschneidung die Verheissung der Welt-Kleronomie banden und nachdrücklich daran zu erinnern waren, dass zu Abraham's Samen auch die gesetzesfreien Genossen seines Glaubens gehören.

Die Engherzigkeit judenchristlicher Auffassung Abraham's, welche Paulus 4, 1—16 zurückgewiesen hat, behält er 4, 16 fin.—25 noch im Auge, wo er positiv den Glauben Abraham's darlegt. *Ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ὑμῶν (καθὼς γέγραπται* [Gen. XVII, 5] *ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε) κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς*

νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, ὃς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν κατὰ τὸ εἰρημένον (Gen. XV, 5) *Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου.* Zu Abraham als Vater unser aller, d. h. aller Gläubigen (vgl. Gal. 4, 26), insbesondere als „Vater vieler Heiden" ist Paulus doch nicht so einfach gekommen, wie Weiss meint, als ob die Leser zu den Heidenchristen gehören müssten. Im Streite gegen die Leser, welche er hier vor Augen hat, gegen die judenchristliche Mehrheit, an welche er sich bis 11, 12 wendet, hat er dieses Ergebnis errungen und legt nun das Wesen des Glaubens Abraham's dar, welcher wider Hoffnung auf Hoffnung glaubte. Nicht schwach am Glauben nahm der fast Hundertjährige das Abgestorbensein seines Leibes wahr und die Ertötung des Mutterschosses der Sara, aber an der Verheissung Gottes zweifelte er nicht ungläubig, sondern ward gekräftigt im Glauben, voll überzeugt, dass Gott, was er verhiess, auch zu thun vermag. Dieser aller natürlichen Wahrscheinlichkeit widersprechende Glaube ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. Das ward nicht geschrieben allein um Abraham's willen, sondern auch um unsertwillen, welchen der Glaube an die natürlicher Wahrscheinlichkeit nicht minder widersprechende Auferwekung Jesu von den Toten gleichfalls angerechnet werden soll. Schon die wiederholte Hervorhebung, dass Abraham der Vater vieler Heiden werden sollte, verrät den fortdauernden Gegensatz gegen die engherzige Fassung Abraham's bei den Judenchristen. Das Judenchristentum hat gerade diese musterhafte Ausführung des Paulus auch wohl verstanden. Der Brief des Jacobus 2, 21—24 versucht den Beweis, dass Abraham „unser Vater" (vgl. Röm. 4, 1. 16) aus Werken gerechtfertigt ward (gegen Röm. 4, 2 f.), und dass erst seinem aus den Werken vollendeten Glauben das Schriftwort (Gen. 15, 6) gilt: „Es glaubte aber Abraham Gott, und angerechnet ward es ihm zur Gerechtigkeit."

Erkennt man, dass Paulus mit geistigem Schwerte die

Gottesgerechtigkeit des Glaubens von jeder Verbindung mit Gesetz und Gesetzeswerken getrennt, den Vater Abraham vermeintlicher Werkgerechtigkeit und der Beschränkung auf leibliche Nachkommenschaft entrissen hat, so fällt auch das rechte Licht auf Röm. 5, 1—21. Der geistige Sieger kann nun darlegen, dass die Gerechtigkeit aus Glauben inneren Frieden mit Gott anstatt des früheren Zwiespalts oder des Gotteszornes bringt (5, 1—11). Er kann aber auch über den Stammvater der Juden hinausgehen zu dem Stammvater der Menschheit und dem Adam, durch welchen Sünde und Tod in die Welt kam, gegenüberstellen Christum, welcher Gerechtigkeit und ewiges Leben in die Welt brachte (5, 12—21.) Dass auch diese religionsgeschichtliche Vergleichung noch der inneren Streitfrage über das Gesetz angehört, lehrt der Schluss über den Zweck des zwischen Adam und Christus nebenbei hereingekommenen Gesetzes.

Wer freilich meinen kann, dass alle vorhergehenden Ausführungen über die Unmöglichkeit, durch das Gesetz und den Juden-Vorzug überhaupt dem Zorne Gottes zu entgehen, über die neugeoffenbarte Gottesgerechtigkeit durch Glauben ohne Gesetz und Gesetzeswerke, über die Rechtfertigung des Stammvaters Abraham durch Glauben, nicht durch Werke von Paulus mehr für sich selbst als für seine ersten Leser niedergeschrieben seien, kann mit Weiss (S. 213) über Röm. 5, 1—11 voraussagen: „Wenn nun Paulus entwickelt, wie mit der Rechtfertigung die Gewissheit der Heilsvollendung unmittelbar gegeben ist, ohne nur mit einer Silbe dieser Controverse zu gedenken, so liegt darin der entscheidende Beweis, dass er im Römerbriefe keine judenchristliche Richtung zu bekämpfen hat." Schreibt Paulus denn hier wirklich nur einen Paragraphen der Dogmatik nieder? Stellt er den Frieden mit Gott, in welchen wir durch die Rechtfertigung aus Glauben versetzt sind (5, 1), nicht ausdrücklich dar als die Aussicht auf die Rettung vor dem Zorne Gottes (5, 9), welchen das Gesetz geradezu bewirkt (4, 15)? Ist die uns eröffnete

Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes (5, 2) nur zu denken ohne ihren Verlust durch die allgemeine Sünde (3, 23)? Die den Gläubigen durch den Tod des Gottessohnes gewordene Versöhnung mit Gott wird ja 5, 10 ausdrücklich bezeichnet als Aufhebung früherer Feindschaft mit Gott. Dass Paulus nichts behaupten dürfe, ohne bereits Widerlegtes noch einmal zu erwähnen, ist eine ganz unstatthafte Voraussetzung.

Die unpolemische Auffassung des Römerbriefes hat auch hier Früchte hervorgebracht, welche nicht zu ihrer Empfehlung dienen können. Soll Röm. C. 5 mit Polemik durchaus nichts zu thun haben, und sind nun einmal nicht alle so angelegt, dass sie in dem Vorhergehenden die Polemik erkennen könnten, so kann man es begreifen, dass Völter (S. 11 f.) nach dem Eingang 1, 1ª. 7. 5. 6. 8—17 erst mit C. 5 (wo er nur 5, 13. 14. 20 einem zweiten, uns aus 1, 18—3, 20 bekannten Interpolator zuweist) den Paulus fortfahren lässt, um der heidenchristlichen Gemeinde in Rom das Evangelium als eine Kraft Gottes für alle Glaubenden (1, 16 würde überflüssigerweise gesagt sein: Juden zuerst auch Hellenen) darzulegen.

Ganz unpolemisch lässt sich freilich die Ausführung 5, 12—21 nur dann allenfalls auffassen, wenn man die bedeutsamen Erwähnungen des Gesetzes 5, 13. 14. 20 mit Völter ausscheidet. Eine Zusammenstellung Christi mit Adam hatte Paulus schon 1 Kor. 15, 22. 45 ff. ausgeführt. Für die römischen Christen stellt er Adam und Christus in Hinsicht von Sünde und Gnade zusammen, nicht ohne Rücksicht auf das dazwischen eingetretene Gesetz Mose's. Durch den Einen Menschen (Adam) kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, welcher ja Gen. 2, 17. 3, 19 dem Adam angekündigt war, welcher seitdem über die sündige Menschheit herrschte (Röm. 5, 14), so dass in Adam Alle sterben (1 Kor. 15, 22). So drang zu allen Menschen durch der Tod, auf welchen hin (nach

ausgemachter Bedingung) Alle sündigten[1]). Dass Sünde schon vor dem Gesetze in der Welt war, freilich nicht zugerechnet wird, wenn kein Gesetz ist, dass aber der Tod herrschte von Adam bis Moses auch über diejenigen, welche nicht auf ähnliche Art, wie Adam's Übertretung, sündigten (5, 13. 14), würde für gesetzesfreie Heidenchristen recht überflüssig bemerkt sein. Bedeutung konnte diese Bemerkung nur für Judenchristen haben, welche mit dem Gesetze Mose's eine göttliche, auch im Christentum noch gültige Heilsordnung eingetreten sein liessen. Ihnen stand Moses als ein wesentliches Mittelglied zwischen Adam und Christus. Ist nun Adam ein Bild des Zukünftigen, so ist er es doch auf ganz verschiedene Weise. Durch die Vergehung des Einen (Adam) kam Tod über die Vielen, durch den Einen Menschen Jesus Christus Gnade an die Vielen. Das Gericht von Adam her zur Verurteilung, die Gnadengabe von vielen Vergehungen her zur erlösenden Rechtthat des sich in den Tod begebenden Christus[2]). Durch den Ungehorsam

---

[1]) Für einzig natürlich halte ich in der vielerklärten Stelle 5, 12 die Beziehung des *ἐφ' ᾧ* auf das zunächst vorhergehende *ὁ θάνατος*, wie Hofmann, Volkmar u. A erklärt haben. Weiss wirft dieser Erkläruug mit Unrecht vor, sie ergebe einen dem Zusammenhange ganz fremden Gedanken. Die Bestimmung, dass Sünde den Tod zur Folge haben sollte, galt nicht für Adam allein, sondern auch für seine Nachkommen. Da hat auch *οὕτως* sein volles Recht. Die Verbindung des Todes mit der Sünde (*οὕτως*) wird nur noch genauer ausgedrückt durch den Relativsatz.

[2]) Röm. 5, 16: *τὸ μὲν γὰρ κρῖμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.* Das schwierige *δικαίωμα* bezeichnet das Gegenteil von *κατάκριμα*, also wie es erscheinen kann, Freisprechung, Gerechterklärung. 5, 18 wird dieser Gegensatz aber ausgedrückt durch *δικαίωσις*, wogegen *δικαίωμα* den Gegensatz bildet gegen *παράπτωμα*, also Rechtthat zn heissen scheint. In diesem Sinne lesen wir Offbg. 19, 8 *τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων.* Aristoteles schreibt Eth. Nicom. 5, 10: *διαφέρει δὲ τὸ ἀδίκημα καὶ τὸ ἄδικον, καὶ τὸ δικαίωμα καὶ τὸ δίκαιον. ἄδικον μὲν γάρ ἐστι τῇ φύσει ἢ τάξει· τὸ δὲ αὐτὸ τοῦτο ὅταν πραχθῇ, ἀδίκημά ἐστι, πρὶν δὲ πραχθῆναι, οὔπως, ἀλλ' ἄδικον. ὁμοίως δὲ καὶ δικαίωμα* (Rechtthat). *καλεῖται δὲ μᾶλλον δικαιοπρά-*



Adam's wurden als Sünder hingestellt die Vielen, durch Christi Gehorsam werden als Gerechte hingestellt werden die Vielen. Dass Paulus auch hier judenchristliche Leser im Sinne hat, welche zwischen Adam und Christus das Gesetz als bleibende Gottesordnung getreten sein liessen, sollte der Schluss 5, 20. 21 lehren. Derselbe hat ganz denselben antijudaistischen Sinn, wie Gal. 3, 19 f. Im Gegensatz gegen die Ansicht, dass das Gesetz auf geradem Wege eingetreten sei, lässt Paulus dasselbe nebenbei hereingekommen sein (παρεισῆλθεν, vgl. Gal. 2, 4). Sein Zweck ist nicht etwa, die Übertretungen zu verhüten, sondern gerade zu vermehren. Wo die Sünde überhand genommen, sollte die Gnade über-

---

γημα τὸ κοινόν, δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος (die Verbesserung der Unrechtthat). Die Bedeutung „Verbesserung der Unrechtthat", würde allenfalls zu Röm. 5, 16 passen, die Bedeutung „Rechtthat" zu 5, 18. Weiss fasst δικαίωμα ebenso, wie 1, 32. 2. 26, als Rechtsatzung oder Rechtsspruch, nur nicht so, dass Gott erkläre, was δίκαιον ist, sondern so, dass er erklärt, wer δίκαιος ist. Aber haben wir ein Recht zu dieser eigentümlichen Wendung? In exegetischen Vorlesungen habe ich es gewagt, dem Paulus eine eigene Sprachbildung, den Ansatz zu einer eigenen Terminologie zuzutrauen, nämlich δικαίωμα 5, 16, 18 als materies iustificandi, Rechtspruch wie 5, 18 δικαίωσιν als actus instificandi. So erklärt Lipsius 5, 16: „δικαίωμα ist der Rechtfertigungsspruch seinem Inhalte nach (unterschieden von δικαίωσις, dem actus iudicialis)", dagegen 5, 18 „die durch göttlichen Rechtsspruch anerkannte δικαιοσύνη." Dass das Wort an beiden Stellen gleiche Bedeutung haben muss, steht mir fest. In gleichem Gegensatze gegen παράπτωμα und κατάκριμα steht am Ende δικαίωμα als Rechtthat (recte factum), und zwar die Rechtthat des Gehorsams (vgl. 5, 19. Phil. 2, 8), mit welchem Christus sich in den erlösenden Tod ergab. Diese Rechtthat folgte einerseits auf die vielen Vergehungen als Gnadengabe und bezeichnet so das Gegenteil der aus dem Gerichte über Adam gekommenen Verurteilung (5, 16). Andererseits machte diese Rechtthat den Anfang und führte so zu der allen Menschen eröffneten δικαίωσις ζωῆς, entgegengesetzt dem Einen Vergehen Adam's, aus welchem für alle Menschen die Verurteilung folgte (5, 18). Die Wahrnehmung, dass δικαίωμα einmal Ende, einmal Anfang ist, spricht für diese Erklärung. Übrigens ist δικαίωσις bei Paulus gewiss actus iustificandi, wenigstens nach dem hinzugefügten ζωῆς.

reichlich werden. Wie die Sünde herrschte in dem Tode, so soll die Gnade durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesum Christum unsern Herrn herrschen.

Die Nachweisung, dass die Gottesgerechtigkeit durch Glauben der Weg zum Heile ist, hatte ebenso nachdrücklich begonnen mit der Ausschliessung des Gesetzes, wie sie abschliesst mit dem nicht auf geradem Wege hereingekommenen Gesetze, dessen Zweck nur sein konnte, durch das Übermass der Übertretungen die Überschwenglichkeit der Gnade vorzubereiten. Sinn hat diese Ausführung nur dann, wenn sie gegen ein auch in Rom noch mächtiges Judenchristentum gerichtet ist. Solchem Judenchristentum hat Paulus wohl entgegengehalten, dass das Gesetz Zorn bewirkt (4, 15) und die Übertretungen mehren soll (5, 20), aber nicht zugegeben, dass seine eigene Lehre antinomistisch sei (3, 31), gewiss ein apologetischer Zug, wie wir ja schon 3, 1 f. 9 f. apologetische Erörterungen wahrnahmen. Überwog bisher die Polemik, so hat die lehrhafte Ausführung im Folgenden eine überwiegend apologetische Haltung.

XV.
Zu Dionysios von Rhinokolura.

Von

Dr. Johannes Dräseke.

So lange wir uns noch mit den alten, auf einen ganz geringen Bruchteil der zahlreich uns erhaltenen Handschriften gestützten Dionysios-Ausgaben begnügen und behelfen müssen, so lange überhaupt die ganze Dionysios-Frage noch einen Gegenstand so lebhaften Streites bildet, wie die Verhandlungen und Erörterungen der letzten Jahre gezeigt haben; so lange wird es Pflicht der Forschung sein, das bisher Geleistete immer wieder durchzugehen und zu prüfen und, wo es nur immer möglich ist, vorhandene Lücken auszufüllen, die uns zu Gebote stehende Überlieferung zu erklären und zu verbessern, versteckte oder weniger beachtete Beweismittel von Neuem ans Licht zu ziehen und zu verwerten. In diesem Sinne hatte ich mich der höchst verdienstlichen Forschungsergebnisse Franz Hipler's angenommen, die von Ilarion Kanakis und R. Foss in wissenschaftlich völlig unzureichender Weise in Frage gestellt waren. Ich glaube das, was jener Gelehrte in seinem von gründlicher Beherrschung des Gegenstandes und sehr besonnenem Urteil zeugenden Buche „Dionysius der Areopagite" (Regensburg 1861) geleistet, in meinem Aufsatz „Dionysiaca" (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXX, S. 300—333) und in meiner aus jenem hervorgegangenen Abhandlung „Dionysios von Rhinokolura" (Gesammelte patristische Untersuchungen. Altona und Leipzig 1889, S. 25—77) nach allen Richtungen hin verteidigt und fester begründet und durch die Kennzeichnung der mancherlei Verbindungen, die zwischen Apollinarios und seinen Schülern einerseits und Dionysios und dessen Freunden andrerseits bestanden zu haben scheinen, besonders

aber durch den Nachweis, dass die fälschlich unter Hippolytos' Namen überlieferten Schriftreste mit der Aufschrift περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως (in P. de Lagarde's Ausgabe des Hippolytos, S. 57—63) Bruchstücke der „Theologischen Grundlinien" des Dionysios sind, nicht unerheblich ergänzt und weitergeführt zu haben. In eben jenem Sinne habe ich ferner auf Grund der von P. de Lagarde veröffentlichten syrischen Übersetzung der wichtigen Stelle De divinis nominibus III, 2 einige „Dionysische Lesarten" (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXIII, S. 504—509) zusammengestellt und sie an der hauptsächlich in meinen „Gesammelten patristischen Untersuchungen" (a. a. O.) gegebenen philologischen Behandlung des griechischen Textes und an dessen Überlieferung gemessen und gewogen, aber, wenigstens zwei derselben, zum Zweck wissenschaftlichen Fortschritts in der Dionysios-Frage als zu leicht befunden. Dass jener mein Hinweis auf die Notwendigkeit der philologischen Ausnutzung der syrischen Übersetzungen jüngst auch die Anerkennung und Unterstützung eines so hervorragenden Kenners des syrischen Schrifttums wie Victor Ryssel (in seinem Buche „Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert." Leipzig 1891, S. IX/X) gefunden, ist mir besonders erfreulich gewesen.

Dass die Schriften des Dionysios neben denen des Athanasios, Felix, Julius und Gregorios Thaumaturgos zuerst im 6. Jahrhundert bei Gelegenheit eines zwischen Rechtgläubigen und Severianern 533 zu Konstantinopel abgehaltenen Streitgesprächs öffentlich als Zeugen angerufen wurden, ist bekannt, nicht minder aber auch die Thatsache, dass diese Zeugnisse von Hypatios von Ephesus, dem Wortführer der Rechtgläubigen, mit dem Hinweise darauf zurückgewiesen wurden, dass die letzteren von den Apollinaristen erdichtet oder gefälscht seien, das Zeugnis aus dem Areopagiten aber deswegen keinen Glauben

verdiene, weil es abgesehen von dem Mangel eines Beweises für seine Echtheit dadurch zweifelhaft werde, dass weder Kyrillos noch Athanasios des Dionysios Schriften gekannt hätten, da man sonst sicher nicht versäumt haben würde, ihrer im Streit über die Dreieinigkeit von Anbeginn sich zu bedienen. Die Einwendungen gegen beide Gruppen von Schriften sind begründet, aber in verschiedenem Masse. Die unter den Namen des Athanasios, Felix, Julius und Gregorios Thaumaturgos angeführten Schriften sind nämlich sämtlich Werke des Apollinarios von Laodicea, wie teilweise schon der scharfsichtige Ketzerbestreiter Leontios in demselben Jahrhundert erkannte und bezeugte, während derselbe das Buch „Von den göttlichen Namen" als ein Werk des Areopagiten Dionysios, des Zeitgenossen der Apostel, bezeichnete. Die Berufung auf Dionysios und ihre Zurückweisung sind jedoch deshalb unzutreffend, weil sie mit der Vorstellung verknüpft sind, jener Dionysios der Areopagite, den Paulus zu Athen (Apg. 17, 34) für Christus gewann, sei der Verfasser der angeführten Schriften. Wie weit diese Meinung in der alten griechischen Kirche lebendig blieb, dürfte schwer zu sagen und noch einer besonderen Untersuchung benötigt sein.

Maximus Confessor im folgenden, siebenten Jahrhundert, der sich um die Erklärung schwieriger Aussprüche des Dionysios und Gregorios von Nazianz Verdienste erwarb[1]) und wahrscheinlich der Verfasser des Prologs zu den dionysischen Scholien ist, hat, wie es scheint, der Frage nach der Urheberschaft der Schriften keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Ihm war es offenbar wichtiger und wünschenswerter, in die Gedankenwelt des tiefsinnigen Schriftstellers einzudringen, seine

---

[1]) Vgl. Maximi Confessoris de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii ad Thomam liber. Ed. Franc. Öhler. Halis MDCCCLVII.

Meinung nach allen Seiten klarzustellen und seine Christologie gegen Monophysiten und Monotheleten zu verteidigen. Beide Männer, aus deren Schriften er Stellen erklärt, nennt er in der Einleitung einfach Dionysios und Gregorios. Wenn er aber diese mit den Worten schliesst: *περὶ ἑκάστου κεφαλαίου τὴν ἀπόκρισιν ὡς οἷόν τε ποιήσομαι σύντομον (πρὸς γὰρ διδάσκαλον ὁ λόγος μικροῖς πορίζεσθαι μεγάλα δυνάμενον), ἀρχόμενος ἀπὸ Γρηγορίου τοῦ θεόφρονος, ὡς μᾶλλον ἡμῖν ὄντος τῷ χρόνῳ προσεχεστέρου* (a. a O. S. 4): — so deutet er damit an, dass ihm Dionysios erheblich ferner steht als Gregorios, während die Entfernung doch ungefähr die gleiche ist. Er sieht damit in ihm eben den Zeitgenossen des Paulus, den Areopagiten Dionysios, als welchen er ihn denn auch wirklich bezeichnet, wo er zuerst einen Ausspruch desselben zn erklären unternimmt (a. a. O. S. 18): *Εἰς τὴν πρὸς Γάϊον τὸν θεραπευτὴν ἐπιστολὴν τοῦ Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου, ἐπισκόπου Ἀθηνῶν κτλ.* Gleichwohl verdanken wir Maximus, der für die Würdigung und Verbreitung der Gedanken des Dionysios so viel gethan, noch die Bemerkung, dass noch zu seiner Zeit manche an der Urheberschaft des Areopagiten gezweifelt und einen späteren Schriftsteller für den Verfasser jener Schriften gehalten hätten.

Auch in das Ahendland drang dieser Zweifel. Der Bibliothekar Anastasius ist es, der in einem Briefe an Karl den Kahlen äussert, so berühmt, kenntnisreich und alt dieser Dionysios auch gewesen sei, so müsse doch bemerkt werden, dass kein Rechtgläubiger der Werke desselben Erwähnung gethan, ehe die römischen Bischöfe Gregorius, Martinus und Agatho sie in ihren Schriften angeführt und ihnen dadurch zu Ansehen verholfen hätten. Unzweifelhaft haben die dionysischen Schriften als Werke des Apostelschülers und — wie man zugleich annahm — Apostels von Frankreich und ersten Bischofs von Paris im Abendlande, wohin sie von einer Gesandtschaft des Kaisers Michael II. des Stammlers im Jahre 829 an Lud-

wig den Frommen gebracht wurden, durch die Bemühungen des Abtes Hilduin von St. Denis und des Johannes Scotus Erigena besonders festen Fuss gefasst. Obwohl beide Männer des Griechischen nicht sonderlich kundig waren, jedenfalls nicht kundig genug, um sachlich so schwierige Werke wie die des Dionysios wirklich gut lateinisch zu übertragen, so sind doch die Übersetzung des letzteren (von der Übersetzung Hilduins finden sich nur Bruchstücke) und die Areopagitica des ersteren, eine ausführliche Lebensbeschreibung Dionysios' des Areopagiten, der mit Dionysios, dem ersten Bischof von Paris zusammengeworfen wird, für die Verbreitung der griechischen Mystik im Abendlande von entscheidender Bedeutung gewesen. Über die Quellen, die Hilduin zu seinem Werke ausser den dionysischen Schriften benutzte, kann ich hier schweigen, sie sind von untergeordneter Bedeutung, wie die Passio St. Dionysii, der Brief des in die Zeit der Apostel versetzten griechischen Chronographen Aristarchus an den primicerius Onesiphorus, der von der Ankunft des Areopagiten Dionysios in Rom erzählt, endlich alte Messbücher aus der Zeit, in welcher die Messe nach gallischem und nicht nach römischem Brauch gefeiert wurde. Beachtenswert ist vielmehr die Thatsache, dass er die zu seiner Zeit noch nicht verstummten Zweifel, ob Dionysios, der Märtyrer und Stifter der Abtei bei Paris, und der Areopagite eine und dieselbe Person seien, zu Gunsten der völligen Gleichsetzung Beider in seinem Werke glaubte beseitigen zu müssen. Die andere weit wichtigere Frage, ob Dionysios, der Verfasser der Werke, wirklich der Zeitgenosse und Schüler des Apostels Paulus gewesen oder nicht, war für das Abendland längst zu Gunsten des Areopagiten entschieden. In der griechischen Kirche scheint aber diese Frage nach dem Tode des Maximus Confessor (gest. 662) noch länger lebendig geblieben zu sein, wenngleich ich ausser Stande bin zu sagen, wann diejenigen Verhandlungen

darüber stattgefunden haben, von denen im Folgenden die Rede sein soll.

Im ersten Abschnitt (Cod. 1) seiner Bibliothek hebt nämlich Photios also an: *Ἀνεγνώσθη ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ, ὅτι γνησία ἡ τοῦ ἁγίου Διονυσίου βίβλος.* Welcher Theodoros hier gemeint sei, ist leider nicht zu erkennen. Dass Theodoros von Mopsuhestia es gewesen, der bei Gennadius als Theodorus presbyter aufgeführt, aber im Text des 12. Kapitels als Theodorus, Antiochenae ecclesiae presbyter bezeichnet wird, scheint mir völlig ausgeschlossen; auch erwähnt Photios dessen Werke sonst z. B. Cod. 4 und Cod. 177 mit der Aufschrift *Θεοδώρου Ἀντιοχέως.* Sollte Theodoros von Studium der Verfasser sein, der nachweislich starke Einwirkungen des Dionysios verrät und u. A. Stellen aus Schriften desselben anführt, die uns nicht mehr bekannt sind? In diesem Falle wäre nur die Thatsache merkwürdig, dass Photios, der sein Werk vor 857 verfasst hat und mit Vorliebe die geschichtlichen, philosophischen und theologischen Werke aus der grossen Vergangenheit seines Volkes durchmustert und beurteilt, mit der Schrift eines fast unmittelbaren Zeitgenossen — Theodoros starb 826 — begonnen haben sollte. Ob eine Übertragung der Urheberschaft jenes für die Echtheit der dionysischen Schriften eintretenden Werkes — das Folgende wird deutlich zeigen, dass unter *βίβλος* die Gesamtheit derselben verstanden ist — auf Thodoros von Studium möglich ist, vermag ich nicht zu sagen. Man könnte den Umstand dafür anführen, dass Photios, wie seine Zwischenbemerkungen beweisen, mit dem Ziel und Zwecke dieser Rettung so wenig einverstanden war, dass er sie gleich im Eingange seines Werkes in der Art glaubte kennzeichnen zu müssen, dass diese einer Zurückweisung ziemlich gleich kam. Doch lassen wir diese Vermutung, der es zu sehr an thatsächlichem Untergrunde fehlt, um darauf weiterbauen zu können,

ganz auf sich beruhen und folgen wir dem Bericht des Photios.

Nach ihm suchte Theodoros vier Einwände zu widerlegen. *Διελύοντο δὲ* — sagt er — *ἐν τῷ λόγῳ ἐνστάσεις τέσσαρες, μία μὲν ὅτι εἰ ἦν γνησία, πῶς οὐκ ἐμνήσθησαν τῶν ἐν αὐτῇ ῥητῶν τε καὶ χρήσεών τινες τῶν μεταγενεστέρων πατέρων.* Dieser Einwand ist ersichtlich wenig stichhaltig. Die Schriften des Dionysios haben wie auch andere, z. B. Hippolytos *Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων* das Schicksal gehabt, lange Zeit nur in engstem Kreise gelesen und erst ganz allmählich weiter bekannt zu werden. Dass aber schon Gregorios von Nazianz und Hieronymus um 380 und 381 sie als die eines nächsten, noch in absehbarer Entfernung stehenden Zeitgenossen gekannt und benutzt haben, ist den Alten entgangen, kann aber Hipler's und Jahn's Nachweisungen zufolge (vgl. Zeitschr. f. wiss. Theol. XXX, S. 326—328 und „Ges. patrist. Untersuchungen“, S. 52—54) durchaus nicht bezweifelt werden. Ja es kann jetzt noch die Bemerkung hinzugefügt werden, dass auch die, soviel mir bekannt, in diesem Zusammenhange bisher nicht berücksichtigte Stelle in der im Jahre 345 geschriebenen 23. Homilie des Aphraates bei Bert („Texte und Untersuchungen“ III, Heft 3/4) S. 372, wo von der „Vollendung“ der Christen wie der Priester, Könige und Propheten geredet wird, ein gewichtiges Zeugnis für eben jene Thatsache ablegt.

Hören wir den nächsten Einwand (*ἔνστασις*): *δευτέρα δέ, ὅτι Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἀναγραφὴν ποιησάμενος τῶν συγγεγραμμένων τοῖς μακαρίοις πατράσιν ἡμῶν βιβλίων οὐδεμίαν ταύτης μνήμην ἐποιήσατο.* Die Thatsache ist ja richtig, der ganze Einwand aber nichtig; er stammt aus der unglücklichen Fragestellung, die nun einmal beliebt war und von der man sich bis in unsere Tage hinein immer noch nicht hat freimachen können. Zu Eusebios' Zeit waren die dionysischen Schriften noch gar nicht vorhanden. Ebenso liegt die Sache bei dem dritten Einwande: *τρίτη*

δέ, ὅτι πῶς τῶν κατὰ προκοπὴν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διὰ μακροῦ τοῦ χρόνου αὐξηθέντων παραδόσεων ἡ βίβλος αὕτη λεπτομερῆ τὴν ἐξήγησιν ποιεῖται; Diesen Worten folgt eine Begründung: ὁ μὲν γὰρ μέγας Διονύσιος σύγχρονος ἦν, ὡς δῆλον ἐκ τῶν πράξεων, τοῖς ἀποστόλοις. Das konnte sowohl Theodoros wie seine Gegner sagen, letztere, um daran die Schlussfolgerung zu knüpfen: Also sind die Schriften unecht, d. h. von irgend Jemand später geschrieben. Es wird nämlich weiter hervorgehoben: ἃ δὲ ἡ βίβλος περιέχει, τὰ πλεῖστα τῶν κατὰ προκοπὴν καὶ ἐς ὕστερον ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ αὐξηθέντων παραδόσεών ἐστιν ἀναγραφή. Der Widerspruch liegt ja auf der Hand, so werden die Gegner der Echtheit, welche Theodoros bekämpft, behauptet haben. Dass Photios, der mit der kirchlichen Überlieferung bezüglich der heiligen Gebräuche und Einrichtungen [1] so genau vertraut war, nicht zugleich mit auf Seiten dieser Einsprache gestanden haben sollte, wird man kaum in Abrede stellen dürfen. Ja das Folgende scheint mir dies geradezu zu beweisen: ἀπίθανον οὖν, φησί — berichtet er weiter, und Bekker's Vorschlag, für dies auf Theodoros doch nicht passende φησί lieber φασί zu schreiben, trifft hier sicherlich das Rechte — μᾶλλον δὲ κακόπλαστον, τὰ μετὰ πολὺν χρόνον τῆς τελευτῆς τοῦ μεγάλου Διονυσίου ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ αὐξηθέντα Διονύσιον ὑπολαμβάνειν ἀναγράψαι. Dass dies zugleich die Meinung des Photios gewesen, halte ich für ganz sicher. Was anders sollte ihn sonst bewogen haben, nur an diesem Punkt, wo es sich um kirchliche Sitten und Gebräuche handelt, ausführlicher zu sein, während er die patristischen Einwände, zu deren erstem er doch bei seiner umfassenden Gelehrsamkeit, wenn er es gewollt, gewiss noch eine Bemerkung würde haben machen können, ruhig auf sich beruhen lässt? So unge-

[1]) Vgl. hierzu besonders Fr. Hipler, De theologia librorum qui sub Dionysii Areopagitae nomine feruntur (in den Vorlesungsverzeichnissen des Lyceum Hosianum zu Braunsberg. I: 1871; II: 1874; III: 1877; IV: 1885) Part. IV, n. 102–135.



fähr hat auch Engelhardt[1]) die Sache angesehen, wenn er aus der Thatsache, dass Photios die Gegenbeweise nicht giebt, auch mit keinem Worte die Einwürfe als schwach oder nichtig bezeichnet, folgert, „dass er selbst auf der Seite der Gegner gewesen zu sein scheint."

Der vierte von Theodoros bekämpfte Einwand ist wieder patristischer Art: *τετάρτη δέ*, — heisst es — *πῶς μέμνηται τῆς τοῦ θεοφόρου Ἰγνατίου ἐπιστολῆς ἡ βίβλος; ὁ μὲν γὰρ Διονύσιος τοῖς τῶν ἀποστόλων ἐνήκμασε χρόνοις, Ἰγνάτιος δὲ ἐπὶ Τραϊανοῦ τὸν διὰ μαρτυρίου ἤθλησεν ἀγῶνα· ὃς καὶ πρὸ βραχὺ τῆς τελευτῆς ταύτην τὴν ἐπιστολήν, ἧς ἡ βίβλος μνημονεύει, γράφει.* Gemeint ist die Stelle De divinis nominibus IV, 12: *Πλὴν ἵνα μὴ ταῦτα εἰπεῖν δοκῶμεν ὡς τὰ θεῖα λόγια παρακινοῦντες, ἀκουέτωσαν αὐτῶν οἱ τὴν ἔρωτος ἐπωνυμίαν διαβάλλοντες. „ἐράσθητι αὐτῆς", φησί, „καὶ τηρήσει σε"* (Prov. 4, 7) . . . *καίτοι ἔδοξέ τισι τῶν καθ' ἡμᾶς ἱερολόγων καὶ θειότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης. γράφει δὲ καὶ ὁ θεῖος Ἰγνάτιος „ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται"* (Epist. ad Roman. VII, 2) *καὶ ἐν ταῖς προεισαγωγαῖς τῶν λογίων εὑρήσεις τινὰ λέγοντα περὶ τῆς θείας σοφίας „ἐραστὴς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς"* (Sap. 8, 2). *ὥστε τοῦτο δὴ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα μὴ φοβηθῶμεν.* — Jener Vorwurf ist ganz ebenso thöricht wie der zweite. Auf derselben Linie fortschreitend, konnte man ja ebenso gut weiter fragen: Wie in aller Welt kommt es, dass Dionysios auch Clemens und Origenes, die beiden berühmten alexandrinischen Lehrer, anführt und benutzt? Auf die so naheliegende, uns heutzutage völlig selbstverständlich vorkommende Antwort sind die Alten, so wunderlich die Sache erscheinen mag, thatsächlich nicht gekommen.

Wenn nun Photios seinen Bericht also schliesst: *ταύτας οὖν τὰς τέσσαρας ἀπορίας διαλῦσαι ἐπαγωνισάμενος,*

[1]) Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius (Sulzbach 1823, S. 45).



βεβαιοῖ τό γε ἐπ' αὐτῷ γνησίαν εἶναι τοῦ μεγάλου Διονυσίου τὴν βίβλον: so deutet er in seinen Worten unverkennbar die Thatsache an, dass Theodoros trotz seines nach Massgabe seiner Kräfte (*τό γε ἐπ' αὐτῷ*) heissen Bemühens (*διαλῦσαι ἐπαγωνισάμενος*) seinen Zweck, die Echtheit der dionysischen Schriften, d. h. ihre Abfassung durch den Areopagiten Dionysios, des Paulus Zeitgenossen, zu erweisen, nicht erreicht hat. Wir werden daher für das griechische Mittelalter schon Photios, der die Bedenken der Früheren, des Hypatios von Ephesus sowohl wie des Maximus Confessor u. a. gar wohl gekannt hat, als einen Gegner der Verfasserschaft des Areopagiten Dionysios in Anspruch nehmen dürfen. So erst kommt, wie mir scheint, Photios' Zeugnis, dessen Engelhardt (a. a. O.) und Hipler (in seinem Aufsatz „Dionysius" im Kaulen'schen Kirchenlexikon, Freiburg 1884, Bd. III, S. 1794) gebührend Erwähnung thun, zu derjenigen Geltung und Bedeutung, welche es um seines Urhebers willen beanspruchen darf.

Ich schliesse diese meine Bemerkungen mit kurzem Hinweis auf wenigstens einige der wichtigsten Aufgaben, die, besonders Hipler's Andeutungen und Nachweisungen zufolge, noch der Erledigung harren. Es fehlt bis heute noch an der Weiterführung einer planmässigen Vergleichung und Benutzung der griechischen Dionysioshandschriften, es fehlt an einer Durchforschung und Nutzbarmachung der sehr alten, schon aus dem 6. Jahrhundert stammenden syrischen Übersetzungen des Dionysios, die vielfach Zeugen ersten Ranges neben den griechischen Handschriften sein würden; es fehlt noch an einer gründlichen Prüfung des Cod. Coislin. 371 und anderer[1]) und

[1]) Ich lese, um nur ein Beispiel anzuführen, in des Hellenen Gedeon Schrift Ὁ Ἄθως. Ἀναμνήσεις, ἔγγραφα, σημειώσεις (Konstantinopel 1885) S. 74, Anm. 25: Ἐν τῷ κώδηκι — nämlich einer aus 510 Seiten bestehenden und im Anfange des 17. Jahrhunderts gechriebenen Handschrift des Pantokrator-Klosters auf dem Athos —

im Zusammenhange damit an einer Durchsuchung, bezw. Veröffentlichung der Schriften einiger hervorragenden mittelalterlichen Griechen, damit die, wie es scheint, zahlreicheren Bruchstücke von Werken des Dionysios endlich einmal an das Licht treten, die uns nur aus Anführungen bekannt, in ihrem vollen Umfange dagegen nicht mehr erhalten sind. So lange es an alledem noch fehlt, freuen wir uns wenigstens des verheissungsvollen Anfangs in der Wiederaufnahme der Beschäftigung mit Dionysios, den der Nestor der Patristik, Albert Jahn, gemacht mit seiner gründlichen, 1889 zu Altona und Leipzig erschienenen Schrift „Dionysiaca, Sprachliche und sachliche Platonische Blüthenlese aus Dionysius, dem sogenannten Areopagiten, zur Anbahnung der philologischen Behandlung dieses Autors“ (vgl. Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXIII, S. 361—364). Mögen nun einmal die Kräfte der Jüngeren sich des vielgeschmähten Dionysios annehmen. Jüngere Philologen insbesondere finden in ihm ein Feld der Thätigkeit, dem Früchte abzugewinnen wahrhaftig lohnender und verdienstlicher ist als bei ganzen Dutzenden von römischen und griechischen Schriftstellern, weil es sich hier um eine schriftstellerische Persönlichkeit handelt, die auf das christliche Empfinden, das theologische und philosophische Denken und Sinnen des gesamten griechischen und vor Allem auch lateinischen Mittelalters von einem Einfluss und einer Bedeutung gewesen ist, an die nichts Anderes hinanreicht und die in ihrem vollen Umfange zu würdigen bis auf unsere Zeit kaum möglich gewesen ist.

εὑρηται ἀπὸ σελ. 120–122 „*Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου περὶ τοῦ ποῖα ἁμαρτήματα συγχωροῦνται μετὰ θάνατον διὰ τῶν λειτουργιῶν καὶ τῶν εὐχῶν καὶ τῶν ἐλεημοσυνῶν, ὅπου γίνονται διὰ τοὺς ἀποθανόντας*“ (bei Gedeon steht *ὁπου* und *ἀποθαμένους*).

XVI.

Die kirchliche Geographie Griechenlands vor dem Slaweneinbruche.

Von

H. Gelzer.

Als ich im Sommer 1890 in Paris weilte, um die dortigen Handschriften der Notitiae episcopatuum zu vergleichen, fand ich im Parisinus Reg. 1555 A eine interessante, bisher unedirte Notitia aus der Ikonoklastenzeit. Allein als bald darauf in dem neu ausgegebenen Hefte der Zeitschrift für Kirchengeschichte (XII, 2 S. 307) de Boor[1]) erklärte, dass er diese Notitia herausgeben werde, (was unterdessen XII, 3 u. 4 S. 519 ff. geschehen ist), hielt ich eine Herausgabe meinerseits für überflüssig, um nicht einen Wettlauf à la Boissonade zu machen. Ich verweise deshalb auf die sorgfältige Ausgabe von de Boor. Die Notitia ist darum von grossem Interesse weil es der älteste Versuch ist, die bisher unter Altrom stehenden Eparchien der Dioecese Illyricum mit dem alten Bestande der byzantischen Obedienz zu verschmelzen.

Wir betrachten hier nur die kirchlichen Eparchien auf dem Boden der classischen Gräcität, weil sie verglichen

---

[1]) Der Recensent meines Georgius Cyprius in der Theologischen Litteraturzeitung 1891 N. 18 S. 445 bemerkt richtig, dass ich de Boor's Untersuchungen noch nicht benutzen konnte. Ich weiss nicht, ob ich, wenn ich es gekonnt, mir alle seine Resultate angeeignet hätte; so hätte ich z. B. sicher nicht aus der Erwähnung des armenischen Erzbistums Roïna in N. I. geschlossen, dass diese Recension von dem Armenier Basileios herrühre; denn, wie man bereits aus Beveridge wissen konnte, lassen gerade die Basileioshandschriften dieses Erzbistum aus. Wie der Recensent zu der Behauptung gekommen ist, Parthey habe Leo's Diatyposis nur lateinisch edirt, verstehe ich nicht.

mit Hierokles, einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis des Fortlebens griechischer Städtenamen in den dunkeln Jahrhunderten liefern, wo Avaren und Slawen angeblich den Hellenennamen nahezu ausgerottet hatten. Der sehr unwissende Schreiber (s. XIV) hat ein bedeutend älteres Exemplar benutzt, das er häufig recht fehlerhaft copirte; so hat er namentlich die ihm offenbar gänzlich unbekannten hellenischen Namen geradezu unglaublich corrumpirt. Ganze Massen von Fehlern kehren mehrfach wieder. Er setzt z. B. nicht selten ε für η, η für αι und ε, τι für ϑ, μπ für ντ, κ für χ, δ für ϑ, ασ und σαμ für σπ und σπι[1]); besonders häufig sind γ durch δ und ρ durch π ersetzt. Eine Reihe Corruptionen habe ich nicht zu erklären vermocht.

Ich gebe nun die Namensverzeichnisse der Eparchien Hellas und Korinth je in der ersten Columne; die zweite enthält die entsprechenden Namensformen bei Hierokles, die dritte erklärende Notizen.

Paris 1555 A.	Hierokles	
μδ. Ἐπαρχία Ἑλλάδος.		
ᾱ. Ἀϑῆνα μητρόπολις		
β̄ ὁ Κύδνας	Κύϑνος	
γ̄. ὁ Κεοῦ	Κέα	
δ̄. ὁ Βαλιαμίνας.	Ταλαμίνη	Carl v. hl. Paul vermutet unter Billigung von Wesseling Σαλαμὶς νῆσος; dann wäre ὁ Σαλαμίνας zu schreiben. Die griechischen Acten von Nicaea haben Σαλαμίνης, die Tab. Peut. Salamina für die gleichnamige kyprische Stadt.

[1]) βοσπόρου verlas er in βοασόρου, was de Boor unrichtig in βοοσπόρου corrigirt. Der Librarius verlas die Ligatur von σπ, deren oberer Strich teilweise verlöscht war.

Paris 1555 A.	Hierokles	
ε̄. ὁ Μύκων	νῆσος Μύκων	
ς̄. ὁ Λιτνάδας		
ζ̄. ὁ Σπέους		
η̄. ὁ Ἐδέψου	Ἔκεψος	= Αἴδηψος
θ̄. ὁ Πορτίνου	Πορθμός	
ῑ. ὁ Καποῖας	Κάρυστος	
ῑᾱ. ὁ Θερμοπύλων	Θερμοπυλῶν	
ιβ̄. ὁ Σκαπφείας	Σκαρφία	= Σκάρφεια
ιγ̄. ὁ Ἐλατίας	Ἐλατίνα	
ιδ̄. ὁ Ἀβαίας		= Ἄβαι
ιε̄. ὁ Ὄπης	Ὀποῦς	
ις̄. ὁ Ἀναστασίας	Ἀνάστασις	
ιζ̄. ὁ Βομελίτου	Βουμέλιτα	
ιη̄. ὁ Ἀντιέδου	Ἀνθηδών	
ιθ̄. ὁ Θιβαΐδου.	Θῆβαι μητρόπολις Βοιωτίας	
κ̄. ὁ Δρυμίας	Βοὲ καὶ Δριμύα	Δρυμία Steph. s. v. Δρυμαία Pausan. 10, 3, 2; 33, 12 (Stephanus las Δρυμία etc.)
κᾱ. ὁ Ὕττου	Ὕττος Θίσθαι	
κβ̄. ὁ Κηρονίας	Χαιρωνεία (χερωνία oder χερώνια die Hands.)	
κγ̄. ὁ Κοπονίας	Κορωνία Βοιωίας.	
κδ̄. ὁ Ὄλας		
κε̄. ὁ Ἐπίας		
κς̄. ὁ Θηθήπου.	Τιθώρα?	
κζ̄. ὁ Λιβαδίας	Λεβαδία	
κη̄. ὁ Πλατίας	Πλατεαί	
κθ̄. ὁ Τλεσίνας		
λ̄. ὁ Δαύμιας	Δαυλία	= Δαυλίς
λᾱ. ὁ Μεδάπας		wol = Μεγάρας; also Dittographie aus μ̄.
λβ̄. ὁ Ἀμφησίας	Ἄμφισσα	
λγ̄. ὁ Δελφῶν	Δελφοί	
λδ̄. ὁ Ἀμβροσίας	Ἄμβροσος	= Ἄμβρυσος

Paris 1555 A.	Hierokles	
λε. ὁ Ἀμπισύρας	Ἀντίκυρα	
λς. ὁ Στίπης	Στήραις	= Στίρις
λζ. ὁ Θησάμας		= Θεσπιαί
λη. ὁ Ἐδοσθήνας	Αἰγόσθενα	
λθ. ὁ Πάδου	Παγαί	
μ. ὁ Μεδάρας.	Μέγαρα.	
μς. ἐπαρχία Πελοπονήσου.		
α. Κόρινθος μητρόπολις	Κόρινθος . . μητρόπολις πάσης Ἑλλάδος	
β. ὁ Ἐδίου	Αἴγιον	
γ. ὁ Ἐδίρας	Αἴγειραι	
δ. ὁ Σικύου	Νέα Σικυών	
ε. ὁ Κινκιπέως		
ς. ὁ Ἐπιδάμπας	Πιλαύρα (v. l. Πινάυρα).	= Ἐπίδαυρος
ζ. ὁ Μαθηάνας	Μέθανα	
η. ὁ Τρυζέμας	Τρυζένα	= Τροιζήν
θ. ὁ Ἐπιδάπας		Dittographie von ς
ι. ὁ Σελίκου		
ια.		hier fehlt wohl ὁ Ναυπλίας (oder Ναυπλίου).
ιβ. ὁ Ἄργου	Ἄργος	
ιγ. ὁ Λακεδέου	Λακεδαίμων	
ιδ. ὁ Ἀκπέας	Ἀκρέαι	Ἀκριαί Pausan. 3, 21, 7. Ἀκρεία Ptolem. 3, 14.
ιε. ὁ Ἀσώπου.	Ἀσωπός	Ἀσωπός Pausan. 3, 21, 7; 22, 9. Ptolem. 3, 14.
ις. ὁ Βόας		Βοιαί Pausan. 3, 21, 7; 22, 8 squ. Boea Plinius 4, 17. Βοαί Ptolem. 3, 14.
ιζ. ὁ Ἐπιδάβρων		Ἐπίδαυρος, Ptolem. 3, 14; Ἐπίδαυρος ἡ λιμηρά Pausan. 3, 21, 7; 23, 6 squ. Steph. s. v. Ἐπίδαυρος Plin. 4, 17.

Paris 1555 A.	Hierokles.	
ιη. ὁ Γένας νήσου	Αἴγινα νῆσος (v. l. αἰγινῆσος)	cfr. ὁ Ἐγένης Harduin IV, 121. es stand ὁ ⟨ε⟩ γένας νήσου; die Genetivform, wie Ἀσίνας, Μοσσίνας, Μεδάλας.
ιθ. ὁ Κυθνέρας νήσου	νῆσος Κυθηρία	
κ. ὁ Πητνούσης νήσου	Ποιτοιοῦσα	Πιτνοῦσσα νῆσος Pausan. 2, 34, 8. Plinius 4, 56.
κα. ὁ Πάτρας	Πάτραι	
κβ. ι Βύρας		Βοῦρα; nach dem σεισμός wieder aufgebaut Pausan. 7, 25, 9.
κγ. ὁ Κλήτου		Κλείτωρ
κδ. ὁ Φλίου		= Φλειοῦς
κε. ὁ Ἕλις	Ἦλις μητρόπολις Ἀρκαδίας	
κϛ. ὁ		
κζ. ὁ Συλλέου		ὁ Πύλου?
κη. ὁ Κυπαρισίας	Κυπαρισία	
κθ. ὁ Μαθηνίας		Dittographie von λα.
λ. ὁ Θιελπούσης	Θάλπουσα	Θέλπουσα Pausan. 8, 25, 3.
λα. ὁ Μοθόνης	Μοθώνη	Μοθώνη Pausan. 4, 3, 10; 24, 4 u. s. f. Plut. Arat. 12. Mothone Tab. Peut.
λβ. ὁ Φιαλίας	Φιάλεα (v. l. Φιάλαια)	Φιαλεῖς, Φιάλεια Dittenberger syll. 181. ἡ πόλις ἡ Φιαλέων, 211. Φιάλεια haben die Handschriften auch Ptolem. III, 14. μετωνομάσθη δὲ Φιάλεια Steph. s. v. Φιγάλεια.
λγ. ὁ Ἀσίνας	Ἀσίνη	
λδ. ὁ Κύδνας	Κορωνία	
λε. ὁ Μοσσίνας	Μεσσήνη	
λϛ. ὁ Μεδάλας		= Μεγάλη πόλις
λζ. ὁ Τεδέας.	Τεγέα	

Paris 1555 A.	Hierokles.	
μζ. ἐπαρχία Ἠπείρου ᾱ.		
ᾱ. Κεφαληνία μητρόπολις	νῆσος Κεφαλληνία	
β̄. ὁ Κερκυρίων	Κέρκυρα νῆσος (652, 6)	
γ̄. ὁ Τρυζίνης	Τρυζένα	
δ̄. ὁ Μονοβασίας		
ε̄. ὁ Ἐγένης	Αἴγινα νῆσος	ὁ ὁσιώτατος ἐπίσκοπος Ἐγένης auch Harduin: acta conc. IV, 121.
ς̄. ὁ Πόρθμου	Πορθμός	
ζ̄. ὁ Ὡραίου		= Ὠρεός.
η̄. ὁ Ζακύνθου.	νῆσος Ζάκυνθος.	

Interessant sind die zahlreichen Genetivformen auf ας im Peloponnes: Μαθηάνας, Τρυζέμας, Γένας, Ἀσίνας, Κύδνας (= Κορώνας), Μοσσίνας, Μεγάλας. Die alte Namensform Μέθανα (Strabo VIII, p. 374 C. Pausan. II, 34, 1) haben Hierokles (wo Wesseling und Bekker mit Unrecht ändern), wie die Notitia bewahrt.

Frappant ist auf den ersten Blick die überaus grosse Verwandtschaft der Bistümerlisten der Eparchien Hellas und Peloponnes mit dem Städteverzeichnis des Hierokles für die proconsularische Provinz Hellas-Achaïa. Eine einfache Entlehnung unserer kirchlichen Provinzialbeschreibung aus Hierokles ist aber schon darum ausgeschlossen, weil die Notitia wichtiges bietet, das bei Hierokles fehlt. Nichtsdestoweniger könnte jemand mit Rücksicht auf die zahlreichen sonst nirgends als bischöflich bezeugten z. T. sehr unbedeutenden Orte, welche hier als Kathedralsitze figuriren, vermuten, dass der Verf. eine ähnliche Liste, wie die des Hierokles, missverständlich für eine kirchliche gehalten und als solche benutzt habe. Indessen eine nähere Betrachtung muss auch diese Auffassung als unzutreffend ansehen. Ramsay hat, wie mir scheint, schlagend nachgewiesen, dass wenigstens für Kleinasien Hierokles seiner

Reichsbeschreibung eine kirchliche Notitia zu Grunde legte Es fehlt nicht an Anzeichen, welche es nicht ganz unwahrscheinlich erscheinen lassen, dass er auch für seine Beschreibung der europäischen Provinzen eine ähnliche Quelle benutzt habe. Die Quelle für unsere Notitia wird fragelos eine Beschreibung der kirchlichen Diöcese Illyricum gewesen sein. Folgende bisher unter Alt-Rom stehende Provinzen sind hier als dem Patriarchalverband von Constantinopel einverleibt aufgezählt:

1) Kreta	5) Thessalia II
2) Macedonien	6) Hellas
3) Alt-Epirus	7) Peloponnes
4) Neu-Epirus	8) (Epirus I)[1]

In der Eparchienliste, welche den ersten Teil der Notitia bildet, erscheinen ausserdem die Provinzen von Philippi und Serdike; erstere Stadt hat die Provinzialbeschreibung noch als Bistum unter Thessalonike (mit dem Schreibfehler ὁ Φιλιπποπόλεως); letztere fehlt ganz, vielleicht nur aus Nachlässigkeit; denn die Stadt ward erst 809 bulgarisch (Theophanes 485, 5.) Vollständig fehlen die Provinzen Macedonia II, Dardania, Dacia mediterranea (wenigstens in der Provinzialbeschreibung) Dacia ripensis, Praevalitana und Moesia superior.

Zum letzten Male finden wir Prälaten dieser Diöcesen entweder in Gregors I. Briefwechsel, oder in den Subscriptionen des VI. Concils und des Quinisextums[2]) erwähnt. Theoretisch hat man freilich auch diese Provinzen zu Constantinopel geschlagen, wie die Klagen der römischen Curie beweisen, und das war späterhin zur Wahrung des oströmischen Standpunktes in den Bulgarenstreitigkeiten von grossem Werte. Praktisch hat man jedoch einen

[1]) Dazu kommen noch die nicht zur illyrischen Diöcese gehörenden Eparchien Sicilien und Calabrien (und im Eparchienverzeichnis Sardinien).

[2]) So Stobi von Macedonia II neben Edessa und Amphipolis von Macedonia I.

andern Weg eingeschlagen. Diese Provinzen waren längst und definitiv in Barbarenhände gefallen. Als geistliches Gebiet des byzantinischen Patriarchen gilt nur das Land, welches in politischer Beziehung unter dem Scepter des oströmischen Kaisers steht. Darum sind seiner Obedienz auch das ehemals antiochenische Isaurien, ferner die Diöcesen Sicilien, Calabrien und Sardinien (letztere fehlt allerdings in der Provinzialbeschreibung) einverleibt; darum fehlt andererseits das im Beginn des Ikonoklastenstreits Ostrom verloren gegangene Ravenna.

Man sieht, es herrscht wenigstens die Absicht den thatsächlichen Bestand der oströmischen Kirche darzulegen; indessen dieser Absicht ist der Bearbeiter nur teilweise gerecht geworden. Mehrere dieser Provinzen, so Macedonia I und Epirus nova, waren auch damals grossenteils in partibus gelegen und sind es lange genug geblieben, wie ihr recht bescheidener Umfang noch in den *νέα τακτικά* zeigt. Auch sonst fehlt es nicht an Anzeichen, welche klar darthun, dass die Notitia mehrfach einen älteren Zustand als den des VIII. Jahrhunderts, beschreibt. Die zwei Provinzen Moesia I und Dacia maritima, welche allerdings im Eparchienverzeichnis fehlen, erscheinen in der Provinzialbeschreibung mit ihrem Gesamtbestand von Städten aufgezählt, obschon diese alten Bestandteile des Patriarchats Constantinopel mindestens seit 679 durchaus als verloren zu betrachten sind. Man wird sich der Wahrnehmung nicht entziehen können, dass das ganze Elaborat offenbar mit einiger Eile entworfen worden ist. Die vielfachen Widersprüche zwischen Eparchienverzeichnis und Provinzialbeschreibung können nicht alle der Nachlässigkeit der Abschreiber zugeschrieben werden, sondern scheinen teilweise auf Sorglosigkeit der ursprünglichen Redaction zurückzugehen. Das Eparchienverzeichnis stellt die neue Circumscription der Patriarchaldiöcese Neurom im beginnenden Bilderstreite dar; zur Provinzialbeschreibung zog man vielfach älterer Zeit angehörende Quellen heran und hat

deren widersprechende Darstellungen nicht immer mit den faktischen Zeitverhältnissen in Einklang gebracht.

Versuchen wir demgemäss die Zeit genauer zu bestimmen, welcher die kirchliche Beschreibung von Hellas und dem Peloponnes angehört. Athen erscheint hier zum ersten Male neben Korinth als selbständige Metropolis. Man könnte annehmen, dass die Kaiserin Irene, in deren Zeiten, wie die Acten des VII. Concils erweisen, diese Kirchenordnung zu Rechte bestand, ihrer Vaterstadt diese Auszeichnung verliehen habe, wie ganz ähnlich die phrygischen Kaiser Amorium kirchlich beförderten.

Allein das in der Notitia geschilderte Griechenland zeigt einen bedeutend älteren Charakter als diese Epoche; ein besonderer Umstand erweist das ganz deutlich.

Am Schluss der ganzen Notitia sind zwei Notizen über die Provinz Gotthia angehängt, diese Provinz ist schon vorher als 38. beschrieben: die Zahl $\overline{\lambda\zeta}$ (übereinstimmend mit der Eparchienbeschreibung) zeigt, dass sie nicht als fortlaufend zu betrachten, sondern eine Randnotiz ist, welche nachträglich dem Text angehängt ist. Ähnlich verhält es sich mit der sehr eigentümlichen vorangehenden 47. Provinz Epirus I mit der Metropolis Kephallenia; (dieselbe erscheint auch als 46. in der Eparchienaufzählung). Diese Provinz hat einen höchst merkwürdigen Umfang; sie zählt zu Suffraganen im Westmeer: Kerkyra und Zakynthos, daneben im Peloponnes: Troezen, Monobasia und die Insel Aegina und endlich auf Euboea: Porthmos und Oreos. Welchen Sinn hat eine so sonderbar aus Fetzen der entferntesten geographischen Lage zusammengesetzte Kirchenprovinz?

Wir treffen genau dieselben Bischöfe in derselben Reihenfolge in den Acten des VII. Concils aufgezählt in der Präsenzliste der VII. Action (Harduin IV, 448): *Γρηγορίου πρεσβυτέρου καὶ τοποτηρητοῦ Κεφαλληνίας, Φιλίππου ἐπισκόπου Κερκυραίων, Ἀντωνίου ἐπ. Τροιζῆνος, Πέτρου ἐπ. Μονεμβασίας, Γαβριὴλ ἐπ. Αἰγίνης, Λέοντος ἐπ. Πορθμοῦ,*

Φιλητοῦ ἐπ. Ὠρεοῦ, Λέοντος ἐπ. Ζακύνθου und in den Subscriptionen der IV. Actio (Harduin IV, 276):

Γρηγόριος πρεσβύτερος καὶ ἐκ προσώπου τοῦ θρόνου Κεφαλληνίας ὁμοίως.

Φίλιππος	*ἐπίσκοπος*	*Κερκυραίων*	*ὁμοίως*
Ἀντώνιος	*ἐπίσκοπος*	*Τροιζῆνος*	*ὁμοίως*
Πέτρος	*ἐπίσκοπος*	*Μονεμβασίας*	*ὁμοίως*
Γαβριήλ	*ἐπίσκοπος*	*Αἰγίνης*	*ὁμοίως*
Λέων	*ἐπίσκοπος*	*Πορθμοῦ*	*ὁμοίως*
Φίλιππος	*ἐπίσκοπος*	*Ὠρεοῦ*	*ὁμοίως*
Λέων	*ἐπίσκοπος*	*Ζακύνθου*	*ὁμοίως.* [1]

Dieses Zusammentreffen kann kein zufälliges sein, sondern offenbar hat der Redactor der 47. Provinz diese einfach den Acten des VII. Concils entlehnt. Denn die Annahme wird kaum jemand für wahrscheinlich halten, dass in der Zeit des Slaweneinbruchs, wo die byzantinischen politischen, wie kirchlichen Behörden vielfach gehemmt waren, der Bestand der Diöcesen Hellas und Peloponnes sich wirklich auf die paar in der Notitia aufgezählten Kirchensitze beschränkt habe, und dass demgemäss auf dem VII. Concil alle überhaupt in diesen Provinzen vorhandenen Bischöfe erschienen seien. Es ist z. B. nicht anzunehmen, dass die Sitze von Korinth, Athen und Argos, obwohl wir Vertreter derselben aus dieser Epoche nicht

---

[1]) Gegenüber dieser sich gegenseitig stützenden Reihenfolge, welche mit der Notitia übereinstimmt, kommt die Anordnung der Subscriptionen in der VII. Actio (Harduin IV, 465) nicht in Betracht, welche die östlichen Bischöfe: Aegina, Monembasia, Troezen, Porthmos, Oreos zuerst setzt und die drei westlichen: Kephallenia, Kerkyra, Zakynthos noch durch zwei dazwischen geschobene Bithynier abtrennt. In der Präsenzliste der ersten Action — der einzigen vor der VII. — fehlen die griechischen Bischöfe überhaupt; zweifellos waren sie beim Beginn der Verhandlungen noch nicht in der Hauptstadt eingetroffen; dagegen votirt der Bischof von Troezen in der zweiten Actio und ebenso erscheinen unter den allerletzten und offenbar eben erst angekommenen Votanten die Bischöfe von Monembasia, Aegina und Porthmos.

kennen, jemals völlig eingegangen seien. Die Erhebung von Kephallenia zum Erzbistum gehört erst dem XVII. Jahrhundert, zur Metropolis noch neuerer Zeit an; in der auf die Ikonoklastenperiode folgenden Zeit und lange nachher noch war es nachweislich einfaches Bistum. Ist dagegen die Annahme der Entlehnung der 47. Provinz aus den Acten des VII. Concils richtig, so erklärt sich die Sache leicht. Der Verfasser betrachtete den mehrfach an erster Stelle aufgezählten Bischof von Kephallenia einfach als Metropoliten, ohne zu bedenken, dass wenn er zur Concilszeit Metropolitanrechte ausgeübt hätte, er seinen Platz unter den stets im Beginn der Listen nach den Patriarchen aufgeführten Prälaten mit Metropolitenrang hätte einnehmen müssen.

Lassen wir demnach dieses Verzeichnis aus dem Spiel und vergleichen wir die *νέα ταχτιχά*, die Kirchenordnung Kaiser Leo des Weisen, so kennt dieselbe drei Metropolen: Korinth, Athen und Patrae, dazu zwei autokephale Erzbistümer: Theben und Kerkyra. Unter Korinth stehen ausser den beiden Inselbistümern Kephallenia und Zakynthos die peloponnesischen: Damala (an Stelle von Troezen), Argos und Monembasia, daneben in den slawischen Gauen Zemaina und Maina. Unter Patrae stehen: Lakedaemon, Mothone, Korone, Helos und das neu errichtete Bolaine. Athen endlich hat auf dem Festlande nur drei Suffragane: Diaulia für Phokis, Koroneia für Boeotien und Aulon (wohl das spätere Salona-*Σόλων*) für Lokris, auf Euboea dagegen nicht weniger als vier, nämlich: Euripos, Oreos, Karystos und Porthmos, dazu die drei Inselbistümer: Andros, Skyros, Syra.

Wir sehen demgemäss, dass in der eigentlich byzantinischen Periode eine ausserordentlich starke Reduction der Bistümer Platz gegriffen hat. Dies lässt nun mit einiger Sicherheit den terminus ad quem bestimmen, vor welchen unsere Beschreibung der Provinzen Hellas und Peloponnes anzusetzen ist. Sie gehört jedenfalls einer

Epoche an, wo die slawischen Stämme sich in diesen beiden Provinzen noch nicht niedergelassen hatten. Allein den Zeitpunkt dieser Einwanderung der fremden Stämme zu bestimmen ist bei den überaus dürftigen Nachrichten ausserordentlich schwierig. Allerdings, wenn wir Fallmerayer's Phantasien von einer Ausmordung und Slawisirung von ganz Hellas bereits im VI. Jahrhundert für historische Thatsache annehmen müssten, so wären wir folgerichtig auch genötigt, unser Verzeichnis mit seinen rein griechischen Namen in die justinianeische Epoche oder in eine noch frühere zurückzuverlegen. Allein jene Aufstellungen sind namentlich durch Hopf grossenteils beseitigt. Im Gegenteil, das Hellas des beginnenden VIII. Jahrhunderts war ein ausserordentlich blühendes und kriegsmächtiges Land, wie die See-Expedition der Bilderfreunde 727 unter Agallianos und Stephanos und dem Gegenkaiser Kosmas zur Genüge beweist. Da dieser Zug nicht nur von den Inselbewohnern der Kykladen, sondern auch von den „Ἑλλαδικοί“ ausgerüstet wurde, so sieht darin Hopf mit Recht den Beweis, dass damals das hellenische Volk weder „ausgemordet“, noch „slawisirt“ war.

Einen entscheidenden Wendepunkt bilden nun die Pest 746 und die gleichzeitigen Slaweneinbrüche in die Provinzen Hellas und Peloponnes, von denen Kaiser Konstantin (de Themat. II, 6) die berühmten Worte gebraucht: *Ἐσθλαβώθη δὲ πᾶσα ἡ χώρα καὶ γέγονε βάρβαρος.* Momentan muss in diesen Landschaften die byzantinische Autorität vielfach unterbrochen worden sein, und nicht griechische Stämme haben sich damals, wenn auch in viel beschränkterem Masse, als Fallmerayer annahm, im Peloponnes dauernd sesshaft gemacht. Indessen schon unter Irene beginnt die rückläufige Bewegung des wieder siegreichen Hellenentums und nach sechzig Jahren erscheint die Slawenmacht im Peloponnes als gebrochen. Übrigens auch für die Regierung des Kaisers Konstantin selbst, die einzige Epoche, für welche uns die Slawenein-

wanderung bezeugt ist, kann von einem Verschwinden des Hellenentums keine Rede sein. Wenigstens Teile des Landes müssen auch damals unter der Botmässigkeit der Centralgewalt gestanden haben; das zeigen die Angaben, dass der Kaiser zur Wiederbevölkerung der Hauptstadt neue Einwohner aus Hellas und von den Inseln kommen liess, und dass er bei der Herstellung von Valentinian's Wasserleitung Töpfer von eben daher bezog. (Theophanes p. 429, 23; 440, 21). Andererseits liegt es nahe anzunehmen, dass auch der Slaweneinbruch von 746 nur der Abschluss einer lang andauernden Bewegung gewesen ist. Obwohl die byzantinischen Quellen uns vor dieser Epoche nur das Eindringen und die Bekämpfung der Slawen in den nördlichen Provinzen bezeugen, so hat man doch mit Recht angenommen, dass ihre Vorstösse bereits vor 746 sich auch nach Süden ausgedehnt haben.

Dafür lässt sich wenigstens ein Zeugnis mit Sicherheit verwenden[1]: die vita Willibaldi episcopi Eichstetensis. Willibald gelangt auf seiner Pilgerreise nach dem heiligen Lande von Syracus nach dem Peloponnes (M. SS. XV, 1 p. 93): et inde navigantes venerunt ultra mare Adria ad urbem Manafasiam in Slawinia terrae; et inde navigantes in insulam nomine Choo (= Keos) et demittebant Chorintheos in sinistra parte. Die Zweifel, welche H o p f an der Authenticität dieser Worte, gestützt auf die Benedictiner, ausgesprochen hat, sind vollkommen unbegründet, da der hochalte Monacensis (früher Frisingensis VIII—IX s.) 1086 dieselben genau so enthält. Die Felsenstadt Monobasia oder Monembasia auf der Insel Minoa ist an die Stelle des alten Epidauros Limera getreten, das die Einwohner von der Landseite her bedrängt geräumt haben. Dass diese Bedränger die Slawen waren, zeigt eben die Notiz der vita des hl. Willibald. Wenn er die umliegende Küste

[1]) Das berühmte Zeugnis des Patriarchen Nikolaos über die 218jährige Avarenherrschaft im Peloponnes wird nach den Ausführungen von H o p f besser aus dem Spiele gelassen.



einfach als Slawinenland bezeichnet, müssen sich slawische Stämme hier schon vollkommen festgesetzt haben. Damit haben wir aber ein Zeugnis für die Existenz von Monembasia bereits im ersten Viertel des VIII. Jahrhunderts. Das zweite Zeugnis ist das des Theophanes, welcher bei Anlass der Pest 746 der Stadt als bereits existirend gedenkt 422, 29: *τῷ δ'αὐτῷ ἔτει λοιμώδης θάνατος ἀπὸ Σικελίας καὶ Καλαβρίας ἀρξάμενος οἷόν τι πῦρ ἐπινεμόμενον ἐπὶ τὴν Μονοβασίαν καὶ Ἑλλάδα καὶ τὰς παρακειμένας νήσους ἦλθε δι' ὅλης τῆς ιδ ἰνδικτιῶνος.* Die Erwähnung der Stadt Monembasia ist von Wichtigkeit, um die Zeit unserer Provinzialbeschreibung zu bestimmen. Ein Bischof von Monembasia erscheint zuerst auf dem VII. Concil und dann in dem schon besprochenen Anhang der Pariser Notitia. Dagegen in der alten Notitia wird als 17. Bischof der Provinz Korinth aufgeführt: *ὁ Ἐπιδάβρων.* Dass das nicht etwa der Bischof von Epidauros in Argolis sei, zeigt die Reihenfolge der unmittelbar vorangehenden Städte; es sind eleutherolakonische: Akreai, Asopos, Boiai; die Reihenfolge ist eine durchaus geographische, und ihnen reiht sich ungezwungen Epidauros Limera an. Wir können demnach mit Sicherheit schliessen, die Beschreibung der Provinzen Hellas und Korinth gehört einer älteren Epoche, als die Gründung von Monembasia an; da aber diese Stadt bereits 723 nachweisbar ist, muss diese Beschreibung jedenfalls älter, als diese Epoche sein.

Damit im Widerspruch steht nun allerdings die Angabe des Phrantzes (IV, 16), welcher bereits durch Kaiser Maurikios Monembasia dem Metropolitanverband von Korinth enthoben und mit der Metropolitenwürde geschmückt werden lässt. Aber bereits Le Quien hat diese Angabe als fabulos verworfen, da Monembasia bis in viel spätere Zeit nachweislich Suffragan von Korinth geblieben ist. Maurikios soll die Stadt nach Phrantzes zum 34. Thron erhoben und der Stadt noch andere Freiheiten und Privi-

legien verliehen haben. Es ist möglich, dass Phrantzes eine derartige Urkunde vorfand, deren Verfasser so naiv war, dass er nicht einmal wusste, dass der Peloponnes unter Maurikios noch zu Altrom gehörte. Dass die sog. Chronik von Monembasia eine für die älteren Partien geschichtlich wertlose Sudelei der Humanistenzeit sei, hat Hopf längst gezeigt. Um so sonderbarer ist es, dass derselbe dem Zeugnisse des wenig älteren Phrantzes historischen Wert beimisst. Wenn dieser auch aus Monembasia stammte und mit den alten Geschlechtern der Stadt durch verwandtschaftliche Bande verknüpft war, so folgt doch daraus höchstens, dass man im XV. Jahrhundert ernsthaft an das Privilegium des Kaisers Maurikios glaubte und die gefälschte Urkunde für echt hielt.

Beachtenswert ist sodann, dass die Provinzialbeschreibung auch in zwei wichtigen Punkten von der Autokephalenliste abweicht. In ersterer erscheint das 807 zur Metropolis erhobene Patrai als Suffragan von Korinth, während es in der letztern bereits zum exempten Erzbistum erhoben ist. Arkadia im Peloponnes, nach Fallmerayer's nicht unwahrscheinlicher Vermutung eine Gründung der vor den Slawen fliehenden Binnenlandsbewohner, erscheint dort ebenfalls autokephal; dagegen in der Provinzialbeschreibung figurirt die Stadt unter den korinthischen Suffraganen noch mit ihrem alten Namen Kyparissia. Dass nämlich dieses Bistum als die messenische und nicht etwa als die lakonische Küstenstadt Kyparissia aufzufassen sei, lehrt ganz sicher die geographische Ordnung. Wir sehen demgemäss, dass diejenigen Veränderungen, welche im Beginn des VII. Jahrhunderts mit den griechischen Städten vorgingen, der Provinzialbeschreibung noch unbekannt sind.

Die Notitia als Ganzes wird in der Hauptsache unter Kaiser Leo III. (716—741) angefertigt worden sein; denn das Eparchienverzeichnis gibt die kirchliche Ordnung wieder, welche man in Konstantinopel nach dem Bruche

mit Alt-Rom durchgeführt hat. Obschon nun entschieden die Absicht vorlag, auch die angehängte Provinzialbeschreibung dem ersten Teil conform zu gestalten, ist das doch, wie aus dem bisherigen hervorgeht, nur zum Teil gelungen, und man hat in diesem Abschnitte mehrfach ältere Vorlagen benutzt. Jedenfalls muss die Conception der Provinziallisten Athen und Korinth, wie das Fehlen von Monembasia beweist, einer früheren Zeit, als der der isaurischen Kaiser zugeschrieben werden. Eine genauere Fixirung ist schwierig. Indessen wenn wir sehen, dass beim VI. ökumenischen Concil und beim Quinisextum noch eine Reihe später verschwindender Sitze der Nordprovinzen zum letzten Male erwähnt werden, so liegt der Schluss nahe, dass der Ansturm der Nordvölker damals noch nicht seinen Höhepunkt erreicht und Hellas von demselben noch unberührt geblieben sei, dann wäre eben diese Epoche, d. h. das letzte Viertel des VII. Jahrhunderts als der spätest mögliche Termin anzusehen, in welchem die Beschreibung der beiden Provinzen entstanden sein kann. Die Möglichkeit einer etwas früheren Entstehung kann natürlich nicht bestritten werden. Dadurch wird aber der historische Wert dieser Beschreibung nicht herabgemindert. Sie bleibt die einzige kirchlich-geographische Übersicht der hellenischen Welt aus der vorbyzantinischen Epoche. Eine grosse Zahl bisher unbekannter Bischofsitze begegnen uns hier zum ersten Male. Die Provinzialbeschreibung ist neben Hierokles die wichtigste Quelle für die Kenntnis des hellenischen Städewesens in der justinianeischen und nachjustinianeischen Periode.

Vergleichen wir nun unsere Liste mit den sonst aus alter Zeit uns bekannten Bistümern, so tritt als erschwerender Umstand die starke Corruption der Namen hervor, welche mehrfach die Identification derselben unmöglich macht; die Liste ist auch nicht lückenlos, so hat der Librarius mehrfach Namen seiner Vorlage nicht lesen

können; andere mögen aus Nachlässigkeit übergangen sein; es fehlen z. B. Naupaktos, Tanagra, Chalkis, Marathon.

Um nur die wichtigsten Landschaften hervorzuheben, so erwähnt die Notitia auf Euboea die Bistümer Aedepsos, Porthmos, Karystos, von denen das letztere unter den Unterschriften im Briefe an Kaiser Leo I 458 vorkommt, Porthmos in den Subscriptionen des V. Concils. Sehr zahlreich sind die phokischen Bistümer: Elateia, Abai, Drymia, Daulia, Delphoi, Ambrysos, Stiris, Antikyra. Von diesen sind nur Elateia (458) und Daulis, (dieses jedoch erst aus viel späterer Zeit: Diaulia 919 C. I. G. 9378) bekannt. Von den fast ebenso zahlreichen boeotischen Bistümern: Theben, Anthedon, Chaeroneia, Koroneia, Lebadeia, Plataeae und Thespiae figuriren in Briefunterschriften und Concilsakten: Theben, Koroneia, Plataeae und Thespiae (daneben das in der Notitia fehlende Tanagra). Von den drei megarischen Bistümern (Megara, Aegosthena und Pagai) ist nur Megara durch Zeugnisse des IV., V. und VI. Jahrhunderts bekannt. Wohlbezeugt sind auch die lokrischen Bistümer Opus und Skarpheia, während Amphissa wenigstens später als Aulon weiterlebt. Für die Inselbistümer: Kythnos, Keos, Mykonos und Salamis (?) finde ich keine Belege.

Im Peloponnes herrscht ein ähnliches Verhältnis. In der Landschaft Achaïa finden wir Patrae, Aegion, Aegeira und Bura, von denen nur die beiden ersteren bisher bekannt waren. Von den argolischen Bistümern: Sikyon, Epidauros, Methana, Troezen, Argos und Phlius ist aus älterer Zeit nur Argos zu belegen; denn Fourmonts phliasische Bischofsliste kann nicht ernsthaft genommen werden. Von den lakonischen Bistümer: Lakedaemon, Akreai, Asopos, Boiai und Epidauros erscheinen nur Lakedaemon 458 und Boiai auf dem Nicaenum. (Der Grieche hat freilich *Βυωτίας*.) In Messenien kennt die Notitia: Kyparissia, Mothone, Asine, Korone und Messene. Alte Zeugnisse liegen nur für Messene vor. Elis erscheint in den

Unterschriften von Sardica. Von den arkadischen Bistümern: Kleitor, Phialeia, Thelpusa, Megalopolis, Tegea sind die beiden letzteren aus dem V. Jahrhundert als bestehend bekannt. Endlich von den Inseln des Peloponneses: Aegina, Kythera und Pityussa ist nur das erstere und auch dieses nur fabulos als Bistum vor der VII. Synode erwähnt.

XVII.

Thomas von Aquino der Lehrer Michael Servet's.

Von

Lic. th. Dr. med. H. Tollin, Prediger der französ.-reform. Gemeinde in Magdeburg.

(Fortsetzung).

Cap. VIII.

Des Geistes Sendung.

Dennoch konnte der Spanier sich nicht entschlagen, den englischen Doctor allen Scholastikern vorzuziehen. Negation begründet keine Freundschaft. Die übrigen Scholastiker wirkten auf des Aragoniers Scharfsinn dahin, ihm seinen trinitarischen Kirchenglauben zu rauben. Dem Aquinaten verdankt Servet positive Anregung zur Vertiefung und biblischen Sättigung seines Glaubens. Ob die unsichtbare Sendung des heiligen Geistes zu allen kommt, welche der Gnade teilhaftig sind?[1]) Allerdings, antwortet Thomas, zu allen, die sich täglich erneuern lassen durch die Gnade. Bei den Seligen fällt die Sendung gleich in den Anfang ihrer Seligkeit. Dann aber

[1]) Qu. 43, Art. 6, f. 153 a.

nehmen sie nicht mehr, wie die noch nicht Vollendeten, intensiv an Gnade zu; doch werden ihnen neue Gottesgeheimnisse geoffenbart. Diese Extension der Gnade geht fort bis an den jüngsten Tag. Bei Christo kam die unsichtbare Geistessendung gleich zu Anfang seiner Empfängnis: da er gleich damals voll war von Weisheit und Gnade." Bei seiner ethischen Richtung, gefiel es dem Aragonier, Christum und alle Seligen, wie er das in der Bibel fand, dem Reich der Gnade einzureihen und dem Regiment des Geistes der Heiligung zu unterwerfen. Gleich in seiner ersten Schrift knüpft Servet an diesen Gedanken an (fol. 12b al. s. de Trin. err.). Sehr bedenklich hingegen erschien es ihm, gerade wie der Mehrzahl der scholastischen Philosophen, zuzugeben, dass auch in ihm selbst heiliger Geist sei. Dass Gott im Winde als die handelnde Macht (ipsemet Deus agens) überall gegenwärtig sei, dergestalt, dass man ihn fast mit der Hand betasten könne (sicut si manu tangeres illum): das gaben alle Scholastiker (philosophisch) zu. Sobald aber vom Geiste Gottes die Rede war, machten sie Ausflüchte. Ich selber, sagt Servet, habe das sattsam bei ihren Lehren erfahren[1]). Genügte mir doch (sufficiebat mihi), wenn ich mir jenes dritte Ding in einem gewissen Winkel (in quodam angulo esse) vorstellte. Jetzt aber, erklärt Servet, weiss ich, dass Gott selber gesagt hat: „Ich bin ein Gott, der nahe ist, und nicht ein Gott, der ferne sei", jetzt weiss ich, dass der allerreichste Gottesgeist den Erdkreis erfüllt, alles zusammenhält und in jedem Einzelnen von uns seine Tugenden wirkt (operatur virtutes l. l.).

Neben der unsichtbaren nimmt Thomas auf Grund von Matth. 3, 16. auch eine sichtbare Sendung des Geistes an; denn, sagt Thomas, Gott sorgt für alle je nach Weise eines jeden (Deus providet omnibus secundum

---

[1]) Quod in me ipso ex eorum doctrinis satis sum expertus (de Trinit. err. f. 60a).



uniuscujusque modum). Desshalb war es nötig, durch sichtbare Erscheinungen (per visibilia) die unsichtbaren Vorgänge des Reiches Gottes dem Menschen zu offenbaren (qu. 43. art. 7 f. 153a). Auch Servet hat eine Incommensurabilität der göttlichen **Offenbarung** für menschliches Fassungsvermögen nie zugegeben, weder in der **Trinität** noch sonstwo. Gottes Wort und Gottes That habe vielmehr unsere Fassungskraft im Auge (capacitatem seu modos percipiendi attendit), so dass sie uns nie von Naturen redet (nunquam in scripturis de naturis agi, de Trinit. err. f. 115a), immer nur von Erscheinungen.[1]) Und nicht bloss diese sichtbaren Erscheinungen seien auf unser Verständnis berechnet, sondern auch schon die inneren Dispositionen des durchaus freien Gottes".[2])

Thomas fährt fort: Gesandt heisst der Geist, sofern er gezeigt wurde in gewissen Creaturen (Taube, Feuer, Sturm) als in den Zeichen, die Gott besonders dazu gemacht hatte (in signis ad hoc specialiter factis, fol. 153a Summa). Besonders dazu gemachte und vom Himmel abgesandte Erscheinungen nennt Servet „gesandte Gottesboten, Engel", und nennt desshalb die sichtbare Realität, durch welche der unsichtbare Pfingstgeist herabkam, den heiligen Geist-Engel;[3]) und dieser Engel sei die „Person", die da vom Vater ausgeht, als sie Christus herabsendet und die zu den Aposteln kommt (fol. 62b). Deswegen heisse der heilige Geist ein anderer Tröster (fol. 63b).

Diese Pfingstengel-Theorie scheint dem Servet von dem Aquinaten an die Hand gegeben. Alles was von Gott aus

---

[1]) fol. 85a. sq. Scriptura nunquam naturas considerat, sed apparitiones et dispositiones. al. s.

[2]) Erat Christus in mente divina praeformatus, erat quidam modus se habendi quem in seipso Deus disposuit, ut se ipsum nobis patefaceret (fol. 110b, cf. 109a, 108a, 102b al. s.

[3]) res ipsa veniens est nuncius seu administratorius spiritus, a Christo missus; in nuncio est hypostasis ipsa seu character divinitatis (fol. 63a de Trinit. err.)

sichtbar geschieht, sagt Thomas mit Augustin, das wird dargereicht durch den Dienst der Engel.[1]) Wenn also, sagt der Aquinat, auch bei der sichtbaren Sendung des heiligen Geistes irgend welche Gestalten erschienen sind, so ist das geschehen durch die Engel (hoc factum fuit per angelos). Insofern sind damals (sachlich) die Engel **gesandt** worden, nicht der heilige Geist (Et sic ipsi Angeli mittuntur et non Spiritus sanctus). Denn zweifelsohne sind jene sichtbaren geschöpflichen Erscheinungen (creaturae visibiles) gebildet worden durch den Dienst der Engel (ministerio angelorum: Summa fol. 153 b.) Weil nun aber in jenen sichtbaren Creaturen der heilige Geist gewissermassen versiegelt war als in seinem Wahrzeichen, darum heisst es, dass mit ihnen der heilige Geist gesandt worden sei und nicht der Engel.“ [2]) — Servet leuchtete das ein, dass durch diese momentane Personification des heiligen Geistes das Mittel gegeben sei, um aus dem Real-Unterschied der drei göttlichen „Personen“ Ernst zu machen (et sic est personarum realis facta distinctio), und so unterscheidet er sachlich in der Trinität Gott als Vater, den Menschen als Sohn und den Engel als heiligen Geist (Deus pater, homo filius et angelus spiritus sanctus, fol. 85 a de Trinit. err.). Denn, sagt Servet, da es Gott gefiel (placuit Deo), den Geist einzugiessen (infundi) während Feuer wie Zungen gesehen und heftiges Tönen gehört wurde, hat er, um uns eine grössere Gewissheit zu verschaffen über diesen seinen göttlichen Gnadenwillen (de hac divina dispositione, fol. 109 a.), sich des Dienstes der Engel bedient; und darum muss der Geist der Wahrheit, der heilige Geist, Engel genannt werden (angelus

---

[1]) Quae visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium angelorum: Augustin de Trinitate III, 4, 5 und 9.

[2]) Spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus, sicut signatum in signo (fol. 154 a.)



dicendus est spiritus veritatis et spiritus sanctus, fol. 60a.), weil der Gnadenwille Gottes, sich geistig mitzuteilen, untrennbar verbunden ist mit dem Dienst der Engel (propter inseparabilem ab angelorum ministerio spiritus Dei dispositionem, fol. 86a).

Zum Schluss[1]) constatiert Thomas, im Verfolg von Jesaj. 48, 16: dass auch der Sohn gesandt wurde vom heiligen Geist, und zwar nicht bloss nach seiner Menschheit, sondern geradeso nach seiner Gottheit; denn der Sohn wird gesandt von sich und vom heiligen Geist (mittitur a se et a Spiritu sancto) und der heilige Geist wird gesandt von sich und vom Sohne (mittitur a se et a filio). Doch immer ist es die gesamte Trinität, die da sendet".[2]) Servet fand es nur consequent, dass, wenn man einmal die scholastische Trinität angenommen habe, man auf solche Dinge verfalle.[3]) Als er später aus der Bibel ersehen, wie Moses gesandt wird von Gott und gesandt wird Johannes der Täufer und die Propheten, und in welchem Sinne auch der Mensch Jesus der Gesandte Gottes sei[4]) und Gottes Gesandter der heilige Geist, da wies er auf den grossen Misbrauch hin (magnus abusus) zu sagen, jenes zweite oder dritte Ding werde gesandt, da es ja doch Gottes Natur selber sei (cum sit ipsamet Dei natura, de Trinit. err. f. 17a). Andererseits war auch hier wieder nicht zu verkennen die Tendenz des Aquinaten, alle drei Personen Gott dem Herrn unterzuordnen und so die Einheit zu retten. Denn, sagt der Aquinat, der da sendet, hat Autorität über den, der gesandt wird.[5])

---

[1]) qu. 43, Art. 8, f. 154a. — Diese Stelle des Thomas hatte Servet de trinit. err. vergessen. Später verwertet er sie.

[2]) tota Trinitas mittit personam missam (1 l.)

[3]) objecta semper intellectui nostro imminenti quadam trium rerum confusione (fol. 21a de Trinit. err.)

[4]) ut tibi persuaderem hominem esse missum.

[5]) fol. 154a: mittens habet authoritatem respectu missi.



Cap. IX.

Trinitarisches Ergebnis.

Des Thomas Aquinas Abhandlung über die Trinität endete, wie sie angefangen, mit Zweifeln, Ungewissheiten, Möglichkeiten und Cirkelschlüssen. Servet hatte das Gefühl, dass der Trinitätslehre der Abschluss fehlte. Er durchwühlte die folgenden Blätter. Jedes neue Hauptstück schien Entfaltung zu bringen, die ganze Theologie des englischen Doktors trinitarisch bestimmt. „*Von der Schöpfung. Ausgang* der Geschöpfe von *Gott*. Erste Ursache aller Wesen.[1] *Art des Ausflusses* der Dinge (de modo emanationis rerum aus dem ersten Ursprung.“ Und so fort. Handelte es sich um *Trinität*? *Jedes sichtbare Ding*, sagt Thomas, ist eine Wirkung, welche von der Trinität ausgeht und welche daher *die ganze Trinität in sich abspiegelt* (effectus demonstrans totam Trinitatem, qu. 43. Art. 7. f. 154a, cf. 161b).

Neue Emanationen: erste Materie von Gott nicht geschaffen, qu. 44. Art. 2. f. 155a). Urbild der Schöpfung (causa exemplaris) etwas für sich ausser Gott (aliquid praeter Deum, qu. 44. Art. 3. f. 155b). Gesamtheit der Geschöpfe immer vorhanden (qu. 46. Art. 1. f. 162a sq.). Seitdem der Platoniker eingewilligt, eine Idee aus der andern zu leiten (Ideam ex Idea derivare) und die zweite Sache, sagt Servet, als Tochter der ersten Sache anzuerkennen (probare quod secunda illa res sit filia primae, fol. 26a de Trinit. error.), seitdem traten fast in jedem Hauptstück der englischen Summa neue *Platonische Gebilde* auf.[2] Mögen sie sich so viel Götter von Natur bilden, als ihnen beliebt[3], spottet der Aragonier, tief empört. Hören sie doch auf nichts als auf ihre frivole

---

[1]) de processione creaturarum a Deo et de omnium entium prima causa (qu. 44).

[2]) valde frivolum est et quid Platonicum sapit f. 27a.

[3]) fingant quotcunque sibi velint per naturam deos f. 15b.



Phantasie (imaginatio). Wie jene (die Neuplatoniker) immer neue Dinge geboren werden lassen bald aus dem Lächeln, bald aus den Thränen der Aeonen: so stellt bei diesen (den Altplatonikern) das erste Ding sich selber vor und erzeugt damit ein zweites Ding; die beiden lieben sich untereinander und hauchen damit ein drittes Ding. Wo in aller Welt, ich beschwöre Dich, rief Servet, hast Du diese Mährchen (portenta) in der heiligen Schrift gelesen? Und um uns noch zu überbieten, fügen wir das Entsetzlichste (hoc terribillissimum) hinzu, dass jene unter sich so grundverschiedenen drei Dinge ein und dasselbe Ding seien (fol. 27a de Trinit. err.) So wird die Welt mit Ungeheuern bevölkert (trinitariorum sophistarum monstra)[1]) und Tag für Tag (in dies) neue Aeonen ersonnen, welche hervorgebracht, erzeugt, geboren werden und geschehen (fiunt) und das wunderbar auftauchende vierte Wahnbild (simulachrum) soll dann durchaus einfach sein (simplicissimum), so dass, unbeschadet all jener Missgeburten (deformitatibus) in seinem Leibe, jene beiden producirten Dinge mit dem andern zeugenden, nicht gezeugtem Dinge eine einzige müssige Natur ausmachen (unam ociosam naturam), die weder gezeugt ist noch zeugt, weder gehaucht ist noch haucht (fol. 41a). So wird, in der schon an sich schwierigen Untersuchung über die göttliche dreifache Einigkeit, durch die sophistischen Dreigötterer (trinitarii sophistae, fol. 44b) der leichteren Frage immer eine grössere zugefügt (quaestioni minori quaestionem majorem adjicientes, f. 38a), bis alles in äusserste Finsterniss getaucht (tanta tenebrarum nostri saeculi confusione, f. 44b) und, wie heute am Tage liegt, zu unentwirrbaren Knoten zusammengeschürzt ist. Gewohnheit (f. 39a) und die Tradition der Wörter (traditionis suae fermentum) verleitet uns, die Wirrbilder des eigenen Hirnes (ipsam cerebri confusionem, f. 36a) für ein genügendes Object des Glaubens anzusehen (f. 33b).

[1]) f. 44b — Portenta quae peperit Trinitatis concertatio f. 38a.



Die scholastische Trinitätslehre war für Michael den frommen Spanier, ein Sturz aus dem Himmel seiner kirchlichen Orthodoxie. Die Scholastiker hatten das nicht gewollt. Die Trinitätslehre galt insbesondere dem Grafen von Aquino das alleinige Subject aller gläubigen Wissenschaft. Und Michael Servet galt sie als das Fundament des gesamten Christenglaubens, von dem alle Erkenntnis Gottes und Christi abhängt.[1]) Wie der Apokalyptiker an den Engel des Herrn, so war der vierzehnjährige, streng kirchengläubige Spanier aus aragonischem, altchristlichen Edelstamm an den englischen Doctor herangetreten. Von ihm, wenn von irgend einem, erwartete er die tiefsten Aufschlüsse bei Erforschung der heiligen Geheimnisse der göttlichen Dreiheit (in scrutandis divinae Triadis sanctae arcanis.) Der Graf von Aquino sollte ihm das Zauberwort sagen, das Spaniens nationale Aufgabe gegen Mauren und Juden erfüllte: Das Wort, das ohne Waffengeräusch die Geister unter den Gehorsam Christi gefangen nähme (sermo ille, qui sine strepitu armorum mentes ducit captivas, fol. 78 de Trinit. err.) Der Aquinat sollte ihn einweihen in die himmlischen Geheimnisse, die Zweifel des Lombarden lösen, Christo die Welt erobern helfen (mundum subjiciet.) Alles das erhoffte vom Aquinaten der unruhige, immer Grosses wälzende spanische Geist[2]). Thomas Aquin wurde Schöpfer des Servetianismus. Der Lombarde hatte mit seinen Sentenzen im Gemüt des Spaniers die ersten Zweifel geweckt. Duns Scotus hat sie mächtig geschürt, und Occam und Holcot und d'Ailly und Johann Majoris. Alle Scholastiker sind, jeder auf seine Weise, Servet's Lehrmeister geworden im Antitrini-

---

[1]) Si articulus iste sit speciali nota dignus, cum sit primum totius fidei fundamentum, a quo et Dei et Christi cognitio pendet, ipse dijudica; et an sit expresse notatus, ex scripturarum lectionibus dignoscitur (de Trin. err. f. 32 a).

[2] Inquietus est et semper magna moliens Hispanorum animus (Servet im Ptolemaeus: Hispaniae cum Gallia coll.)



tarismus. Aber während Michael den Andern fast nur die Zerstörung seines Kindheits-Glaubens verdankt und einige Klärung seiner Begriffe und hier und da eine neue Anregung zum Bibellesen[1]), so gab der Aquinat dem Spanier auch positiven Stoff genug, den er verwerten konnte bei der Construction seines biblischen Systems. Darum ist der englische Doctor unter allen Scholastikern auch der einzige, den Servet wiederlas, nachdem er eine Bibel gefunden.[2]) Und als alles sich zu vereinigen schien, in Servet den Antitrinitarismus zu beseitigen und sein Denken umzumodeln zurück zu den Formen der katholischen Orthodoxie,[3]) da tritt der Geist des Aquinaten wie zürnend vor des Spaniers Seele. Und die jahrelang anhaltende Neubeschäftigung mit dem englischen Meister, deren Frucht die spanische Übersetzung war, führte das Lebensschiff des mutigen Forschers, wenn auch von einem neuen Ufer[4]) aus, entschiedener wie je in die antitrinitarische Strömung zurück.

Thomas Aquin hatte es übernommen, den spanischen Adopten in alle Tiefen der Gottheit einzuweihen. Und das Mittel, das ideale Gemüt des jungen Navarresen dauernd zu fesseln, waren des grossen Aquinaten Grundprincipien: die absolute Einfachheit Gottes, die absolute Schriftgemässheit der Gotteslehre und der Platonismus. Um seines Platonismus willen hatte der Aquinat trotz Einfachheits- und Bibelprincip an der kirchlichen Trinitätslehre festhalten können. Um des consequenten durchgeführten Platonismus willen[5]) wurde Servet ihr erklärtester Feind.

(Buch II: Christologie, wird folgen.)

---

[1]) Besonders dem Pierre d'Ailly.

[2]) Über die Bibelfindung und ihre Folgen. S. Hilgenfeld, Zeitschrift, 1875, I.

[3]) Näheres in „Servet's Lehrsystem."

[4]) Servet wurde selber Platoniker.

[5]) Die quellenmässige Darstellung des Servetianischen Denkens in seinen fünf Lehrphasen. S. im Lehrsystem. Gütersloh, 1876—1878, T. I, II, III.

XVIII.

Der Menschensohn-Messias.

Von

A. Hilgenfeld.

Die jüdische Apokalyptik habe ich in dem Werke von 1857 als ein Hauptstück der Vorgeschichte des Christentums dargestellt. Nach demselben Grundgedanken hat W. Baldensperger „das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit“ (1888) sorgfältig behandelt, ist aber zu wesentlich abweichenden Ergebnissen gelangt, welche mich veranlassten zu der Abhandlung: „Die jüdische Apokalyptik und das Christentum“ (in dieser Zeitschrift 1888. IV, S. 488—498). Auch C. Holsten hat sich mit Baldensperger eingehend auseinandergesetzt in den Abhandlungen: „Die Bedeutung der Ausdrucksform *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* im Bewusstsein Jesu“ (in dieser Zeitschrift 1891. I, S. 1—79) und: „Die Entstehung und Entwicklung des Messiasbewusstseins in Jesus“ (ebdas. 1891. IV, S. 385—449.) Baldensperger, jetzt a. o. Professor der Theologie in Marburg, hat sich in einer „zweiten, vielfach vermehrten Auflage“ (1892) gegen uns Beide tapfer gewehrt. Die Wichtigkeit der Sache wird es begreiflich erscheinen lassen, dass ich auch auf diese zweite, ohnehin mehrfach veränderte Darlegung eingehe.

I. Es handelt sich zunächst um die jüdische Apokalyptik vor dem Christentum. Darüber ist zwischen uns kein Streit, dass dieselbe in der ersten Zeit der makkabäischen Erhebung beginnt mit dem Buche Daniel. Aber den wie eines Menschen Sohn mit den Wolken des Himmels Herabkommenden[1]) halte ich für eine Person,

[1]) Dan. 7, 13. 14: „Ich schaute in nächtlichen Gesichten, und siehe mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn

wogegen **Baldensperger** (S. 75) die rein symbolische Bedeutung des Erscheinenden für „exegetisch gesichert“ erklärt. Doch giebt er das allgemein historische Recht meiner Auffassung zu: „Die überirdischen engelgleichen Menschengestalten [auch Dan. 8, 15 f. 10, 5 f. 12, 5 f.] präludiren (vielleicht schon dunkel im Gefühl des Verfassers) der apokalyptischen Messiasfigur“. Den vom Himmel oder von der Sonne her kommenden Messiaskönig finden wir schon bei dem ältesten jüdischen Sibyllisten [1]), welchen **Baldensperger** (S. 7) zwar nicht mit mir schon um 140 v. Chr. ansetzen will, aber doch unmöglich nach dem Tode des 7. Ptolemäers (117 v. Chr.) ansetzen kann. Da hat man einen vom Himmel kommenden Messias, ohne Zweifel persönlich, und es kann nichts ausmachen, dass er nicht ausdrücklich „wie eines Menschen Sohn“ herabkommt. Das ursprüngliche Buch Henoch, welches auch **Baldensperger** (S. 12) gegen Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts ansetzt, lässt freilich (90,37) den Messias nicht vom Himmel herabkommen, sondern aus der geläuterten irdischen Gemeinde hervorgehen als einen weissen Farren mit grossen Hörnern. **Baldensperger's** Schluss (S. 80 f.), dass der Verfasser den Messias „in dem Menschensohn Daniels zwar nicht dem Titel nach, aber nach seiner symbolischen Einkleidung erkannt hat“, dass er „noch bei der symbolischen Fassung des Daniel'schen Messiasbildes stehen bleibt“, würde nur dann „keinem

---

und gelangte zu dem Alten der Tage, und man brachte ihn vor denselben. Und ihm ward gegeben Herrschaft und Herrlichkeit und Königtum, dass alle Völker und Nationen und Zungen ihm dienen. Seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, welche nicht vergeht, und sein Königtum wird nicht zerstört“.

[1]) Orac. Sibyll. III, 286. 287:

Καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα,
Κρινεῖ δ' ἄνδρα ἕκαστον ἐν αἵματι καὶ πυρὸς αἴγλῃ.

II, 652 sq.: *Καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα,*
Ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο,
Οὓς μὲν ἄρα κτείνας, τοῖς δ' ὅρκια πιστὰ τελέσσας.

Zweifel unterliegen", wenn dieser Henoch das Buch Daniel schon als kanonisch angesehen, sich nicht vielmehr als ebenbürtiger Prophet zu Daniel gestellt haben sollte.

In dem Ezra-Propheten (4 Ezra), welchen Baldensperger (S. 27 f.) erst der christlichen Zeit, und zwar nach der römischen Zerstörung Jerusalems zuweist, ist von dem Messias als Menschensohn keine Rede. Um so mehr tritt der Messias als Menschensohn hervor in den Bilderreden des Henoch (C. 37—71), in welchen von einer symbolischen Bedeutung des Menschensohnes keine Rede sein kann. Da heisst der Gesalbte oder Messias (48, 10. 52, 4) der Menschensohn (46, 1. 28, 2 f. 62, 7. 9. 14. 63, 11. 69, 27), auch der Mannessohn (69, 29), was übrigens kein Unterschied sein wird (vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 158, 2). Dieser Messias-Menschensohn ist so vorweltlich, dass von ihm gesagt wird 48, 6: „Darum ward er auserwählt und verborgen vor ihm (dem Herrn der Geister), ehe denn die Welt geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit wird er vor ihm sein." Um so mehr ist es zu beachten, dass er auch „Sohn des Weibes" genannt wird (62, 5). Einen vorweltlichen Menschensohn, welcher zugleich Weibessohn ist, kennt das ausgebildete Christentum, wogegen er dem Judentum völlig fremd ist. Kein Wunder, dass meine Nachweisung des christlichen Ursprungs dieser Bilderreden in gnostischer Zeit (jüd. Apokal. S. 150 f.) bei Volkmar, Colani u. A. sofort Zustimmung fand. E. Schürer[1]) fand die Entscheidung, ob die Bilderreden vorchristlich oder nachchristlich sind, wenigstens sehr schwer und erklärte den Ausdruck „Weibessohn" vielleicht für eine christliche Interpolation (II, 443). Solche Bedenken sind für Baldensperger gar nicht mehr vorhanden. Die Ansicht von dem christlichen Ursprunge dieser Bilderreden bezeichnet er (S. 12 f.) „obschon sie auch heute noch An-

[1]) Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. II. 1886. S. 626.



hänger zählt, als antiquirt." Und mit der Bezeichnung des vorweltlichen Messias als Weibessohn wird er leicht fertig (S. 92, 2): „Sollte der Verfasser nicht durch das Bild in 62, 4 [von einem gebärenden Weibe] zu dem Ausdruck Weibessohn veranlasst worden sein"? Weil am Tage des Gerichts die Könige und Mächtigen Schmerz überkommen wird, „wie ein Weib, das in den Wehen ist und dem es schwer wird zu gebären, wenn sein Sohn in den Muttermund tritt, und das Schmerzen hat im Gebären" (62, 4), soll dem Bilderredner der Ausdruck „Weibessohn" statt „Menschensohn" untergelaufen sein, da er fortfuhr 62, 5: „Und ein Teil von ihnen wird den andern (an)-sehen, und sie werden erschrecken, und Schmerz wird sie ergreifen, wenn sie jenen Sohn des Weibes sitzen sehen auf dem Throne seiner Herrlichkeit." Der Bilderredner würde seiner Gedanken nicht mehr mächtig gewesen sein, wenn er lediglich wegen jenes Vergleiches eine vorweltliche, bisher nur himmlische Person als Weibessohn bezeichnet hätte. Baldensperger meint ferner: als ein incongruentes, durch das Bibelstudium gefordertes Element werde der Titel Menschensohn für den Messias „in Anlehnung an Jes. 7, 14" mit untergelaufen sein. Die Incongruenz für einen vorweltlichen Messias des Judentums ist unleugbar. Um so unverkennbarer ist hier aber ein christlicher Schriftsteller, und es erhellt, auf welchem Grunde die Behauptung Baldensperger's (S. 14) beruht, dass „die vorchristliche Abfassung der Bilderreden ausser Zweifel steht."

Der Bilderredner Henoch gilt Baldensperger'n gar als der Hauptzeuge für die messianischen Hoffnungen zur Zeit Jesu. Für seinen geschichtlichen Hintergrund erklärt derselbe die Zeit „des in seiner Verbindung unbezwinglichen Herrscherpaars, Herodes und Augustus," genauer das letzte Regierungsjahr des Herodes (S. 17). Da Herodes M. im J. 4 ante aeram Dionys., 750 u. c. gestorben ist, so würde der Bilderredner Henoch gerade un-

gefähr in dem Geburtsjahre Jesu geschrieben haben. Vollends durch die Abfassung in Galiläa (S. 18 f.) würde Henoch II. Jesu von Nazaret ganz nahe gekommen sein. „In den nicht lange vor dem Auftreten Jesu verfassten Bilderreden Henoch's, dieser samt Daniel für unsern Zweck wichtigsten Schrift, hat die messianische Hoffnung des Judentums ihre höchste Intensität erreicht . . . . Der Messias als der nun völlig aus der bisherigen Larve [nach Art eines Schmetterlings?] herausgewachsene Menschensohn tritt jetzt — lehrreich genug — dadurch wieder in den Mittelpunkt oder vielmehr in den Vordergrund der Erwartung, dass er dem erhöhten Gotte gleichsam nachrükend, selber überirdischer Glorie teilhaftig und insbesondere mit den Befugnissen des Richters ausgestattet wird . . . . Sobald nun aber die Deutung des Daniel'schen Symbols im eigentlichen, buchstäblichen Sinne feststand, zog dieselbe eine weitere, überaus wichtige Folgerung nach sich. Von jenem Menschensohne sagte ja die kanonische Apokalypse [Daniel], dass er auf den Wolken des Himmels herbeikomme. Sollte er also nicht himmlischen Ursprungs sein? . . . . Der Schluss lag nahe, dass seiner irdischen Existenz eine andere vorausgegangen war.[1]) Von der Stunde an [750 u. c.] wurde die himmlische Präexistenz des Messias zum Dogma in apokalyptischen Kreisen“ (S. 84 f.). So gewinnt Baldensperger (S. 90) „die Überzeugung, dass der damit zusammenhängende Ausdruck „der Menschensohn“, an welchen Jesus

---

[1]) In dieser Erörterung der Bilderreden Henoch's verfällt Baldensperger wider Willen in das Christliche. Wer der irdischen Existenz des Messias eine himmlische vorangegangen sein lässt, ist doch kein Jude, sondern ein Christ, für welchen das irdische Dasein des vom Weibe geborenen Christus bereits in der Vergangenheit lag. Ein Jude, welcher nach dem Buche Daniel die Herabkunft des Messias mit den Wolken des Himmels erwartete, liess dem himmlischen Dasein des Messias erst in Zukunft ein irdisches, aber nicht mit der Geburt von einem Weibe beginnendes folgen.

anknüpfte, in der That eine vorchristliche, jüdisch-apokalyptische Bezeichnung des Messias ist."

Hat Baldensperger etwa alles, was ich in dem Werke über die jüdische Apokalyptik für den christlichen Ursprung der Bilderreden Henoch's in gnostischer Zeit dargelegt habe, mit Gründen entkräftet? Ich lese S. 13 Anm. 1: „Gegen den christlichen Ursprung ist noch immer ein starkes Argument, dass dann die Bilderreden viel zu wenig christliches Gepräge tragen, und man den eigentlichen Zweck des Verfassers nicht einsieht (cf. Schürer l. c. p. 626)." Allein in der Henoch-Maske und als Ergänzer einer jüdischen Schrift konnte der Bilderredner seine christliche Ansicht nun einmal nicht ganz unumwunden darlegen. Übrigens schreibt er deutlich genug 42, 2: „Es kam die Weisheit, um unter den Menschenkindern zu wohnen, und fand keinen Wohnort; da kehrte die Weisheit zurück an ihren Ort und nahm ihren Sitz unter den Engeln." Über diese Anschauung von der göttlichen Weisheit bemerkt Baldensperger selbst (S. 114): „Während dieselbe nach Sir. 24, 34. Bar. 4, 1 und den Rabbinen im Gesetz zum Ausdruck kommt (ähnlich manifestirt sich der Logos im Gesetze bei Philo), findet sie nach Hen. 42 keinen Platz auf Erden und wird in den Himmel versetzt, geoffenbart erst in messianischen Zeiten." Gewiss vertritt der Bilderredner eine von der jüdischen sehr abweichende Ansicht. Die göttliche Weisheit soll auf Erden keinen Wohnort gefunden haben. Aber sie soll sich doch unter den Menschenkindern bereits gezeigt, also schon vor den letzten Zeiten geoffenbart haben. Ist das wesentlich anders, als dass der göttliche Logos in der Welt war, und die Welt ihn nicht erkannte, in sein Eigentum kam und bei den eigenen Leuten keine Aufnahme fand (Joh. 1, 10. 11)? Nicht „erst in messianischen Zeiten" der Zukunft, sondern bereits in der Vergangenheit des Bilderredners hat die Weisheit des Herrn der Geister den Menschensohn geoffenbart den Heiligen und Gerechten (Hen. 48, 7). Die

auf die Erde vorübergehend herabgekommene Weisheit erklärt uns jenen „Sohn des Weibes", welchen „an jenem Tage (des zukünftigen Gerichts) alle Könige und Mächtigen und Hohen und welche die Feste innehaben" sitzen sehen werden auf dem Throne seiner Herrlichkeit (62, 3. 5). „Denn zuvor war er verborgen der Menschensohn, und der Höchste hat ihn aufbewahrt vor seiner Macht und ihn den Auserwählten geoffenbart, und es wird gesäet werden die Gemeinde der Heiligen und Auserwählten, und es werden vor ihm stehen die Auserwählten an jenem Tage" (62, 8). Der Menschensohn hat hier bereits seine Gemeindeversammlung (ἐκκλησία) und Gläubige (46, 8, vgl. 53, 6. 62, 8). Und dass diese Gemeinde die jüdische sei, wird nicht nur durch nichts angezeigt, sondern auch dadurch ausgeschlossen, dass der Menschensohn vielmehr, allerdings nach Jes. 42, 6. 49, 6. 51, 4, genannt wird „das Licht der Völker," d. h. der Heiden (48, 4). Alles dieses sollte kein christliches Gepräge tragen und den Zweck des Verfassers nicht erkennen lassen? In der Henoch-Maske konnte ein Christ nicht deutlicher reden. Der Bilderredner hat auch das, wovon Schürer nicht „die leiseste Andeutung" findet, keineswegs übergangen, dass der Menschensohn-Messias zuvor in Niedrigkeit erscheinen musste, ehe er in Herrlichkeit erscheinen wird.[1])

---

[1]) Dass in der Henoch-Maske und in der Bearbeitung einer jüdischen Schrift ein christlicher Verfasser ausdrücklich von Tod und Auferstehung Jesu hätte schreiben sollen, ist vollends zu viel verlangt von Baldensperger (S. 86, 2). Alles dieses liegt schon darin, dass die Weisheit auf Erden keinen Wohnort fand und zurückkehren musste an ihren Ort (42, 2). Deutlich genug wird auch über die Gerechten und Auserwählten gesagt 62, 14: „Und mit jenem Menschensohn werden sie zusammenwohnen und essen und sich niederlegen und aufstehen von Ewigkeit zu Ewigkeit." Das Bibelstudium, durch welches Baldensperger (S. 92, 2) auch diesen „incongruenten" Zug mituntergelaufen sein lässt, weist zurück auf Matth. 26, 29. Marc. 14, 25. Luc. 22, 18. Sonst habe ich (jüd. Apokal. S. 177 f.) verglichen Justin's Dial. c. Tryph. Iud. C. 51.

Schürer behauptet wohl auch, der Bilderredner Henoch setze den Bestand der Stadt Jerusalem noch voraus, da im andern Falle doch vor allem ihr Wiederaufbau geweissagt sein müsste". Und Baldensperger schreibt ihm nach, dass 56, 7 die Zerstörung Jerusalems unbekannt sei. Mit demselben Rechte könnte man aber, wie ich längst bemerkt habe (jüd. Apokal. S. 170, 2), auch schliessen, dass Justinus seinen Dialog mit dem Juden Tryphon noch vor 70 aer. Dionys. verfasst haben müsse. Das behauptet ferner lediglich Baldensperger (S. 14), dass „die völlige Identificirung des Patriarchen (Henoch) mit dem „Menschensohn" ausgesprochen sei in den Engel-Worten an Henoch 91, 14: „Du bist der Mannessohn, der zur Gerechtigkeit geboren ist, und Gerechtigkeit wohnt über dir, und die Gerechtigkeit des Hauptes der Tage verlässt dich nicht." Den Menschensohn Henoch für den Menschensohn-Messias selbst zu halten, ist nur Solchen möglich, welche nicht beachten die weiteren Engelworte an Henoch 71, 17: „Und so wird langes Leben bei jenem Menschensohn sein" u. s. w. Unwiderleglich werden auch Wenige mit Baldensperger (S. 14. 87. 203) finden die Entdeckung Friedrich Spitta's (Christi Predigt an die Geister 1890), dass 1 Petr. 3, 19 f. von der Predigt des präexistenten Christus an die gefallenen Engel handle. Noch wenigere werden aus dieser Entdeckung den weiteren Schluss mitmachen, dem Petrusbriefe sei der Weg gebahnt durch Henoch I, welcher ja den gefallenen Engeln eine Strafpredigt hält, vollends durch Henoch II als eine „Incarnation des Menschensohns". Dieser Schluss aus solcher Entdeckung ist freilich sicher, niemals „antiquirt" zu werden, weil er von Hause aus nichtig ist.[1]).

---

[1]) Es gehört wohl nur zu den noachischen Stücken innerhalb dieser Bilderreden, ist aber doch nicht bedeutungslos, dass Noah 57, 4—13 redet von „jenem brennenden Thale, das mein Grossvater Henoch mir zuvor gezeigt hatte (vgl. 52, 2 f.), im Westen bei den Bergen des Goldes und Silbers und Eisens und Tropfmetalls und



Dass der Bilderredner Henoch schon zu Ende der vorchristlichen Zeit den Menschensohn als vorweltlichen Messias und zukünftigen Richter dargestellt haben sollte, ist in keiner Weise glaublich. Vollends unglaublich ist es, dass seit dem Erscheinen dieser Bilderreden (um 4 ante aer. Dion.) von Stunde an die himmlische Präexistenz des Messias „zum Dogma in apokalyptischen Kreisen“ geworden sein soll. Nur indem Baldensperger das, was er zu beweisen hat, einfach voraussetzt, kann er schreiben S. 86: „Dass aber diese Neuerung so bald und so grossen Anklang fand, wird einleuchten, wenn man sich vergegenwärtigt, dass sie das lösende Wort für so manche Bedenken und Rätsel brachte.“ „Unser Resultat geht also dahin, dass noch bevor an dem Stamme der christlichen Religion der Messianismus neu aufblühte, und zwar ausserhalb jedes nicht jüdischen Einflusses, eine vorgeschrittene Christologie sich ausgebildet hatte. Sie lag der synagogalen, nach Massgabe der zeitgemässen Religiosität und Schriftforschung gehaltenen Hoffnung zugrunde. Anliegen und Interessen der Synagogen spiegeln sich darin. Wie für diese Kleinkirchen der Schwerpunkt auf einen

Zinns. Und ich sah jenes Thal, worin eine grosse Bewegung war und das Wogen von Gewässern .... Und durch die Thäler derselben (Erde) kommen Ströme von Feuer hervor, da, wo jene Engel gestraft werden, welche die, die auf der Erde wohnen, verführt haben. Jene Wesen aber werden in jenen Tagen für die Könige und die Mächtigen und die Hohen und die, die auf der Feste wohnen, dienen zur Heilung der Seele und des Leibes, aber zur Bestrafung des Geistes .... Denn diese Wasser des Gerichts dienen zur Heilung der Engel und zum Tode ihres Leibes“ u. s. w. Da habe ich (jüd. Apokal. S. 161 f.) die heilenden Bäder in Campanien und den Ausbruch des Vesuvs im J. 79 erkannt. Baldensperger (S. 19, 3) will die Lage im Westen vom Standpunkte Noah's (doch in Ararat, also Armenien) aus berechnet wissen und versteht die von Armenien doch fast ganz südlich gelegenen drei heissen Quellen Galiläa's, welche in Sanh. f. 108, 1 auf die Sintflut zurückgeführt werden: nämlich die Wasserwirbel von Gadara, den grossen Born von Biram und die heissen Bäder von Tiberias.



frommen, gesetzlichen Wandel fiel, so wurde auch das Ideal mit ethischen Auszeichnungen überhäuft. Und wie jedes Conventikelwesen, das der Wirklichkeit, dem politischen und bürgerlichen Leben ferner steht, streng idealistisch verfährt, so erhob sich das synagogale Messiasbild auf den freien Flügeln der religiösen Phantasie und blieb in schwebendem Zustande zwischen Himmel und Erde, ohne Analogie mit der irdischen Existenz" (S. 91 f.). Das synagogale Messiasbild des vorweltlichen, schliesslich die Welt richtenden Menschen- und Weibes-Sohnes schwebt vielmehr auf Flügeln geschichtsdichterischer Phantasie ohne Heimatsrecht im vorchristlichen Judentum. Wo ist denn nur das geringste Zeugnis für den baldigen und grossen Anklang solcher Neuerung in den jüdischen Synagogen?

Baldensperger (S. 95) muss selbst erklären, die Bezeichnung Menschensohn habe im Judentum überhaupt nur eine Art Stillleben geführt. Die Apokalyptiker, deren Hauptvertreter Henoch II war, sollen die religiös angelegte Partei der Schriftgelehrten gewesen sein, welche in mehr oder weniger bewusstem Gegensatz zu der wachsenden, bald auf die Spitze getriebenen Gesetzlichkeit gerade die Eschatologie zum Gegenstand ihrer Betrachtungen wählte. „Ihr Messianismus hatte den, wenn auch unbeabsichtigten Erfolg, die nomistische Einseitigkeit zu neutralisiren" (S. 111). „An dem messianischen Markstein schieden sich die Geister, die mehr religiös und die mehr juridisch gesetzlich gerichteten" (S. 112). Die Apokalyptiker sollen wohl selbst Schriftgelehrte gewesen sein, aber unter denselben eine freiere Bildung vertreten haben. „Allerdings werden sich ihre Anhänger vornehmlich aus den unteren Klassen recrutirt haben. In den Synagogenversammlungen bei Besprechung der Schriftstellen haben sie ihre apokalyptischen Anschauungen vorgetragen. [Wo ist hier das geringste Zeugnis für apokalyptische Anschauungen nach Art der Bilderreden Henoch's?]. Unbefangene, kindliche Seelen erfreuten sich daran und fanden darin Nahrung für Herz

und Gemüt." Aber der Fortschritt in der Heilserfassung soll bei den Messianisten doch nur ein relativer gewesen sein (S. 120). „Bei aller Wertlegung auf die ethischen Merkmale, bei allem Widerstreben gegen einen kriegerischen Davidsspross bestand doch auch für die frommen Synagogenmitglieder die messianische Hoffnung wesentlich in der Erwartung einer äusseren Glanzepoche [also nicht in der Richtung des Henoch II]. Es leuchtet ein, zu einem wahren Durchbruch konnte es nur dann kommen, wenn die Gottesanschauung selbst sich vertiefte. Solch neue, weitgreifende Prämisse allein vermochte die jüdische Hoffnung aus dem Circulus vitiosus herauszuwinden, in welchem sie sich herumdrehte" (S. 122). Ist es nicht vielmehr ein Circulus vitiosus, in welchem Baldensperger sich herumdreht, indem er den vermeintlich noch vorchristlichen Bilderredner Henoch sofort den grössten Erfolg gehabt und die himmlische Präexistenz des Menschensohn-Messias zum Dogma in apokalyptischen Kreisen, welchem jede Bezeugung fehlt, erhoben haben lässt?

II. „Der Menschensohn" ist auch nach Baldensperger (S. 90) „eine vorchristliche, jüdischapokalyptische Bezeichnung des Messias", ein „für die Volksmassen geläufiger Titel" noch nicht gewesen. Hat ihn Jesus von Nazaret als Selbstbezeichnung gebraucht, so ist er wahrlich mehr als „nur ein Fündlein der Christen" gewesen. Dagegen ist es ein richtiges „Fündlein", wenn Baldensperger sich auf so späte jüdische Zeugen, wie Targ. Ps. 80, 18. Mid. Ps. 2, 7, beruft. Als antichristlich muss er selbst anerkennen die Stelle jer. Taan. II, 65 b: „Wenn ein Menschensohn zu dir sagt: „Ich bin Gott", so lügt er, „Ich bin der Menschensohn", so wird er es später bereuen".

Den Lieblingstitel Jesu „Menschensohn" lässt Baldensperger (S. 170) eingeführt sein in den Bilderreden Henoch's „und wohl überhaupt in den Werken des religiösen Schriftgelehrtentums", womit er den Mangel geschichtlicher

Bezeugung thatsächlich eingesteht. „Allerdings der officielle, ächt volkstümliche Name des Messias ist „der Menschensohn“ nicht gewesen; damit ist aber nichts gewonnen, denn bei jedem Synagogenbesucher und bei den Jüngern Jesu nicht zum wenigsten hatte er so gut wie der Ausdruck Himmelreich,[1]) messianische Gefühle erweckt und hat sie auch erweckt, wie die vorhin angeführten Stellen beweisen“ (S. 175). „Der Menschensohn klingt aber nicht blos an Dan. 7, 13 „wie eines Menschen Sohn“ an, sondern ist auch Bezeichnung des Propheten Ezechiel (8, 15) und des Menschen überhaupt (Ps. 8, 5). Messianische Gefühle konnte der Ausdruck also nur bei näherem Anschluss an Daniel erregen, wie wir es an dem ältesten jüdischen Sibyllisten bemerken. Allerdings spricht Jesus von einem zukünftigen Kommen des Menschensohnes Mt. 10, 23, aber in einer Rede an die Zwölf über den apostolischen Beruf, welche erst dem Ende seiner Wirksamkeit angehören kann, 13, 41 in einer nicht grundschriftlichen Stelle, 16, 27 f. wohl grundschriftlich, aber erst nach dem Bekenntnis des Petrus und der ersten Vorhersagung des Leidens, ebenso 19, 28, wogegen 24, 27 f. der Bearbeitung angehört.[2]) Wäre für den Messias in den Werken des religiösen Schriftgelehrtentums die Bezeichnung Menschensohn bereits eingeführt gewesen, so würden die Fragen Jesu und die Antworten der Jünger Mt. 16, 13 f. (vgl. Marc. 27 f. Luc. 9, 18 f.) unbegreiflich sein. Jesus fragt bei Matthäus die Jünger, für wen die

---

[1]) Auch den so bezeichnenden Ausdruck „Himmelreich“, welchen unsers Wissens zuerst der Vorläufer Jesu (Matth. 3, 2) gebraucht hat, will Baldensperger (S. 93) auf die allgemeine apokalyptische Idee zurückführen, wie gewisse Ansätze in den Bilderreden Henoch's lehren sollen.

[2]) Diese (zuletzt in der Einleitung in das Neue Testament dargelegten) Ergebnisse meiner Evangelienforschung müssen erst widerlegt werden, ehe sie mit Grund ausser Acht gelassen werden dürfen. Das Matthäus-Evangelium habe ich nicht so im Allgemeinen für „das Evangelium der Widersprüche“ erklärt, sondern Grundschrift und Bearbeitung bestimmt geschieden.



Menschen des Menschen Sohn halten. Diese Frage verrät nicht die mindeste Kenntnis, dass damals der Menschensohn in jüdisch-apokalyptischen Kreisen schon für den Messias gehalten ward. Die Jünger antworten auch nur, dass Einige ihn für den Täufer Johannes, Andere für Elias, noch Andere für einen Propheten halten, wissen also gleichfalls noch nichts von dem Menschensohn-Messias. Auf die Frage Jesu an die Jünger, für wen sie ihn denn halten, antwortet Simon als etwas ganz Neues: „Du bist der Christus, (der Sohn des lebendigen Gottes).“ Und wird er deshalb auch bei Marcus und Lucas nicht selig gepriesen, so werden doch auch bei ihnen die Jünger angewiesen, diese Erkenntnis niemandem mitzuteilen.[1] Die Erkenntnis, dass der Menschensohn der Messias ist, sollte zunächst tiefes Geheimnis des Jüngerkreises bleiben. Wenn also Holsten (in vollem Einklange mit mir) glauben möchte, dass der Name Menschensohn „zur Zeit Jesu dem Volke, den Schriftgelehrten und Pharisäern, den Jüngern als eine feste Ausprägung für den Messias unbekannt gewesen ist“, so hat Baldensperger (S. 189) kein Recht, hier „das πρῶτον ψεῦδος seiner ganzen Construction“ zu

[1]) Von dem Menschensohne ist allerdings bei Marcus 8, 27. Luc. 9, 18 nicht die Rede. Aber auch bei Marcus hat Jesus sich schon 2, 10. 28 des Menschen Sohn genannt. Baldensperger muss daher (auch in seiner zweiten Auflage S. 176 f. 249 f.) alles aufbieten, um den Abschnitt Marc. 2, 1—3, 6 aus dem übrigen Marcus-Texte herauszulösen und als eine besondere Ergänzungsgruppe nachzuweisen. Dass wir hier aber zweifellos erratische Blöcke der evangelischen Geschichte haben, weiss er nur auf die von mir schon in der Schrift über das Marcus-Evangelium (1850) gemachte Wahrnehmung zu stützen, dass Marc. 2, 1—3, 6 ebenso die Schattenseite des Auftretens Jesu hervortreten lässt in dem Gegensatze der herrschenden Parteien, wie 1, 14—45 in dem durchaus günstigen Erfolge Jesu die Lichtseite vorangestellt war. Das ist „Composition und künstliche Gruppirung“, aber nichts weniger als dem Marcus-Evangelium fremd, wie ich in dessen Anlage nachgewiesen habe, vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 510 f. Nichtbeachtung gegebener Nachweisungen ist keine Widerlegung.



erkennen. Vergebens beruft er sich auf Mt. 26, 63 f. Auf die Beschwörung des Hohepriesters, zu sagen, ob er der Christus, der Sohn Gottes sei, antwortet Jesus: „Du sagest es; übrigens sage ich euch: Von jetzt an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Macht und kommen auf den Wolken des Himmels.“ Schon die Bejahung, der Christus, der Sohn Gottes zu sein, und die Aussage, dass er, der Menschensohn (wie Jesus sich so oft genannt hatte) zur Rechten Gottes sitzen werde, genügen dem Hohepriester vollkommen, eine Gotteslästerung zu finden, ohne dass er sich auf das Verhältnis des Menschensohnes zu dem Christus einzulassen brauchte. Erst in dem Johannes-Evangelium 12, 34 kann Baldensperger (S. 173) richtig bemerken, dass die Juden den Menschensohn sofort als den Messias verstehen. Da ist den Juden der Menschensohn freilich nicht mehr „eine unbekannte Grösse“ (S. 173). Da lesen wir aber auch nichts mehr von Jesu Frage an die Jünger, für wen die Menschen des Menschen Sohn halten. In diesem Evangelium spielt, wie Baldensperger (S. 126) selbst sagt, „die theologische Reflexion eine bedeutende Rolle“. Wir sagen: die christliche Einssetzung von Menschensohn und Messias wird hier auch den Juden in den Mund gelegt.

Mit Nachdruck hebt Baldensperger (S. 171) es hervor, „dass selten die Continuität in der Fortentwicklung eines Begriffes deutlicher erkannt werden mag, als gerade bei dem Übergang der Benennung „Menschensohn“ aus dem Judentum in die christlichen Urkunden.“ Soll es doch fest stehen, dass „die eigentümliche Erscheinung des Menschensohnes auf jüdisch-apokalyptischem Gebiete zu Hause ist“ (S. 181), „dass der Messias-Menschensohn jüdischen Ursprungs ist“ (S. 182). „Zunächst finden wir eine Reihe von Stellen, wo, ähnlich wie in den Bilderreden Henoch's und in Daniel, von dem Kommen des Menschensohnes in seiner himmlischen Herrlichkeit zum

entscheidenden Gericht die Rede ist [s. o. S. 456]. Dahin gehören auch die Aussprüche, in welchen analoge hohe Competenzen des Menschensohnes erwähnt werden: der Menschensohn hat Macht, die Sünden zu vergeben, hat Gewalt über den Sabbat [Mt. 9, 6. 12, 8]." Dass alles dieses zum Wesen des Menschensohnes im Sinne Jesu gehört, habe ich längst hervorgehoben (in dieser Zeitschrift 1863. III, S. 327 f.). Aber genügt nicht vollkommen ein Anschluss Jesu an das B. Daniel, welcher die wesentliche Neugestaltung in der Selbstbezeichnung Jesu nicht beeinträchtigt? Wo ist nur das geringste Zeichen eines von den Bilderreden Henoch's auf ihn ausgegangenen Einflusses? Es ist gar zu gewaltsam, wie Baldensperger (S. 202 f.) „eine ganz specielle Verknüpfung zwischen den synoptischen Parusiereden und der Apokalyptik" zu beweisen sucht. „Wie nämlich in den Bilderreden Henoch's die Erinnerung an die noachische Flut mit der Drohung des durch den Menschensohn zu vollziehenden Gerichtes verflochten ist (Hen. 54, 7—55, 2. Cap. 60. 66—67), so weisen auch Jesu Aussprüche über die Parusie ähnliche Reminiscenzen an jenes grosse Strafgericht Gottes auf. So Luc. 17, 26. 27. Matth. 24, 37—40. Die ethische Nüchternheit dieser Sprüche im Vergleich zu den erwähnten apokalyptischen Schilderungen dürfte beweisen, dass sie durch den Mund Jesu hindurchgegangen sind. 2 Petr. 3, 4 f. warnt die wegen des Verzugs der Parusie Unzufriedenen ebenfalls mit dem Beispiel jener in den Wasserfluten vernichteten Welt. Ist es also ein und dasselbe Bild, welches wie ein stereotyper Rahmen den neutestamentlichen Parusiegedanken und die apokalyptische Gerichtsidee umfasst, so hat man Grund zu schliessen, dass der erstere auf die zweite zurückzuführen ist." Der Parusiegedanke Jesu soll zurückgehen auf die Gerichtsidee, wie sie namentlich Henoch II ausgeführt hat! Ein ärgeres Hysteron Proteron lässt sich kaum denken. Zu dem Menschensohn-Messias des Bilderredners Henoch gehört

auch die Präexistenz vor der Welt, von welcher Baldensperger in der ersten Ausgabe (S. 153, 2) noch erklärt hatte, dass Jesus „von einem vorweltlichen Dasein seiner Person nichts wusste", dass erst die Apostel das Präexistenzschema auf ihn anwandten. In der zweiten Auflage (S. 213) ist er fortgeschritten zu der Einsicht, dass die Vorstellung einer himmlischen Präexistenz doch auch der innersten Erfahrung Jesu entgegenkam [1]). Das Präexistenzschema soll jetzt schon für Jesus eine erklärende Formel seiner eigenen Persönlichkeit" gewesen sein. „Allerdings hat diese Betrachtungsweise vor allem nur für ihn selbst besondere Bedeutung gehabt.... Darum wird er sie auch nur selten und höchstens in ganz vertrautem Kreise berührt haben, was das Stillschweigen der Synoptiker erklärt." Wenn die himmlische Präexistenz des Menschensohn-Messias freilich seit der Geburt Jesu zum Dogma in apokalyptischen Kreisen erhoben war, muss man sich wundern, dass die synoptischen Evangelien keine an Jesum gerichtete Frage berichten, wie er sich für den Menschensohn erklären könne, da er doch erst vor 30 Jahren geboren sei (vgl. Joh. 8, 57). Oder sollte solchen Fällen der Bilderredner Henoch vorgebeugt haben durch die Bezeichnung des Menschensohn-Messias als „Sohn des Weibes"? In unsern Zeiten wird ein so apokalyptisches Präexistenz-Bewusstsein Jesu schwerlich zum Dogma erhoben werden können.

III. Die Behauptung, dass der vorweltliche, schliesslich weltrichterliche Menschensohn-Messias schon der vorchristlichen Apokalyptik des Judentums angehöre, kommt bei

---

[1]) Daher zu S. 186 der 1. Auflage: „Anfangs wäre die himmlische Erscheinung des Menschensohnes eine ungereimte, der Wirklichkeit widerstreitende Vorstellung gewesen" in 2. Auflage S. 260 der bezeichnende Zusatz: „Auf jeden Fall hätte sie Jesus dann nur in dem Sinne brauchen können, dass er damit seinen himmlischen Ausgangspunkt, seine Präexistenz andeuten wollte. Aber was sollte diese Belehrung in den ersten Zeiten seines Wirkens"?



Baldensperger selbst ins Gedränge mit der Thatsache, dass die übrigen jüdischen Apokalypsen von einem solchen Menschensohne nichts wissen. Es handelt sich hier namentlich um die Himmelfahrt des Moses, welche wirklich erst der christlichen Zeit, wenn auch etwa 25 Jahre vor der römischen Zerstörung Jerusalems angehört, und den Ezra-Propheten (4 Ezra), dessen vorchristliche Abfassung (30 vor Chr.) auch Baldensperger nicht anerkennt, so sehr sie durch äussere und innere Gründe erwiesen ist.[1]) Diese Schriften sollen bereits der Umwälzung Rücksicht tragen, welche die Ausbreitung der christlichen Religion im Schoosse des Judentums hervorgerufen hatte (S. 27 f.).

Schon in der Assumptio Mosis wittert Baldensperger (S. 29 f.) eine versteckt polemische Haltung gegen das Christentum, welches ich erst in der um 116 geschriebenen Apokalypse des Baruch mit seiner Zustimmung (S. 28, 2) berücksichtigt finde (vgl. diese Zeitschrift 1888. III, S. 270 f.). Aus einem Gegensatze gegen das Christentum sucht Baldensperger (S. 94 f.) nun das Fehlen des vermeintlich mit der Geburt Jesu gefundenen und weit verbreiteten Menschensohn-Messias zu erklären. „Der Menschensohn und das Himmelreich enthielten im Grunde ein universelles Moment. Hatten zu Anfang vielleicht nur wenige scharfsinnige Lehrer dies eingesehen, so fiel es gewiss Manchem wie Schuppen von den Augen, als das Christentum anfing, die ernsten, missliebigen Consequenzen zu ziehen. Den Markstein der beginnenden jüdischen Reaction bezeichnet der Umstand, dass die Befugnisse des Weltrichters ausdrücklich

[1]) Man beachte nur, wie Baldensperger (S. 37, 1) die offenbare Bezeugung des dreiköpfigen Adlers 4 Ezr. 11, 1 sq. in der Assumptio Mosis X, 28 (et ascendes supra cervices et alas aquilae) beseitigt. „Die Häupter im Plural waren verständlich von den Hörnern Daniels aus". Weil Daniel 7, 7 f. sein viertes Tier mit 10 Hörnern ausstattet, soll bei Pseudo-Moses ein Adler mit mehr als einem einzigen Nacken oder Halse ohne weiteres verständlich sein!



wieder Gott selbst anheimgestellt wurden. Man merkte die Gefahr, welche der Einheit und der Erhabenheit Gottes von Seiten seines Beisitzers drohte; und so ergab sich die seltsame Erscheinung, dass dieselbe Gottesidee, welche dem Messias auf den Thron des Richters geholfen hatte, nun wieder dahin wirkte, denselben von diesem Throne herunterzustossen.[1]) Eine weitere, durch das Gesagte bedingte Folge war das Verschwinden der Bezeichnung Menschensohn, an welche gerade die hoch gediehenen Hoffnungen sich knüpften. Überlegt man, dass sie wahrscheinlich aus dem letzten Jahrhundert vor Christus datirte, so scheint sie innerhalb des Judentums überhaupt nur eine Art Stillleben gefrist[et] zu haben."

Kann sich diese Ansicht irgend empfehlen? Der Menschensohn als Messias ein ausgeführtes Gebilde des Judentums, welches aus demselben sofort verbannt ward, als der wahre Messias als Menschensohn aufgetreten war! Der Menschensohn von jüdischer Apokalyptik auf den Thron des Weltrichters erhoben, aber nach der Kreuzigung Jesu von diesem Throne alsbald wieder heruntergestossen! Ein kurzes Stillleben innerhalb des Judentums, vielleicht eher in der gelehrten Welt!

Henoch II gefährdet schwerlich meine nach Baldensperger (S. 99) sogar „irreführende" Auffassung der jüdischen Apokalyptik als „einer durch die Sehnsucht der prophetenlosen Zeit hervorgerufenen Nachbildung der Prophetie" zur Lösung der Lebensfrage des späteren Judentums: wie und wann die so lange Zeit von heid-

[1]) In Wirklichkeit wird es sich so verhalten, dass das von Gott selbst zu vollziehende Weltgericht in der jüdischen Erwartung allgemein festgehalten und noch in der christlichen Offenbarung 20, 11 f. beibehalten ward, wogegen Paulus 2 Kor. 5, 10. Röm. 2, 16 (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου) bereits die Vermittelung dieses Gerichtes durch Christum einführte.



nischen Völkern besessene Weltherrschaft endlich auf das Gottesvolk übergehen werde. Die „Loslösung der messianischen Erwartungen von dem irdisch-politischen Ideale“, in welche Baldensperger (S. 100) das Wesen der jüdischen Apokalyptik setzt, ist christlich, aber keineswegs von vornherein fertig gewesen. Wird doch noch der christliche Apokalyptiker (Offbg. 10, 11) angewiesen, „wiederum zu weissagen über Völker und Nationen und Zungen und viele Könige.“ Sollte nun Baldensperger namentlich durch Henoch II irre geführt sein, so wird man doch die Sorgfalt seiner Arbeit und manche anregende Bemerkung anzuerkennen haben. Es ist auch ein erfreulicher Fortschritt über die erste Ausgabe, welche dem Irrlichte einer jüdischen Grundschrift in der Johannes-Apokalypse noch unbedenklich folgte (S. 98, 2), dass er sich jetzt (S. 78, Anm.) wenigstens erklärt „gegen die masslosen Zerstückelungsversuche, denen neuerdings die Offenbarung Johannis und das 4. Ezrabuch unterliegen“ [1]), und nur noch darauf besteht (S. 118, 3), dass die Offenbarung Johannis auf jeden Fall jüdische Stücke einverleibt habe. Auch das wird sich nicht halten lassen. Aber dass eine jüdische Schrift, wie das Buch Henoch, eine beträchtliche christliche Bearbeitung erfahren hat, wird sich, meine ich, immer mehr bestätigen. Jüdische Apokalypsen oder ähnliche Schriften, wie auch die Testamente der 12 Patriarchen, wurden unter Belassung der vorchristlichen Namen christ-

[1]) Von der à la Spitta vollzogenen Zerstückelung des Ezra-Propheten in der Schrift: „das 4. Buch Esra, auf seine Quellen untersucht“, 1889, ist Richard Kabisch (die Quellen der Apokalypse Baruchs, in den Jahrbb. für prot. Theologie 1892. I, S. 1—42) jetzt an die Apokalypse des Baruch gegangen, ohne meine Abhandlung: die Apokalypse des Baruch, in dieser Zeitschrift 1888. III, S. 257—278, nur zu berücksichtigen, ohne also die einheitliche Auffassung dieser Schrift nur ernstlich zu erwägen. Baldensperger hat meine Untersuchung wenigstens nicht ausser Acht gelassen.



lich bearbeitet und ergänzt, nur nicht mit christlichen Namen neu herausgegeben. Dass christliche Schriftsteller solcher Art jüdische Stücke einverleibt haben sollten, ist beispiellos.

XIX.

Die alttestamentlichen Citate bei den Schriftstellern des Neuen Testaments. I.

Von

Dr. W. Staerk in Berlin.

Vorliegende erste, eine Reihe ähnlicher Arbeiten eröffnende Abhandlung verfolgt einen doppelten Zweck: sie will ein Beitrag zur Kritik der LXX und des N. Ts. sein. Durch die Lektüre von Toy's „Quotations in the New Testament" angeregt, habe ich den Versuch gemacht, die bereits vielfach ventilierte Frage nach dem Verhältnis der at. Citate im N. T. einmal von rein textkritischem Standpunkte aus zu untersuchen. Die Idee der Arbeit ist die, erstlich die Citate der einzelnen nt. Autoren auf Grund der durch Westcott's und Hort's epochemachende Untersuchungen festgestellten Textfamilien durch die einzelnen Stadien der Geschichte des nt. Textes zu verfolgen, sodann aber eine Übersicht zu bieten, inwieweit die Varianten der bedeutendsten LXX-Codices in diesen Citaten sich wiederfinden und inwieweit letztere zur Lösung von Fragen der LXX-Textkritik Verwertung finden können.

Zu diesem Zwecke habe ich für LXX die augen-

blicklich besten Ausgaben zu Grunde gelegt: in erster Linie die englische Ausgabe von Swete (The Old Testament in Greek. Cambridge 1887/91 2 Bd.), sodann für die Propheten, die bei Swete leider noch fehlen, Tischendorf's Vetus Testamentum Graece [6]1887, aber mit Berücksichtigung der sehr sorgfältigen Nestle'schen Variantencollation (Vet. Test. Codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati. [2]1887). Beide Ausgaben haben den Vaticanus B 1209 zur Grundlage; ausserdem gibt Swete die Varianten von A, S, D (Cottonianus = Holmes I), F (Ambrosianus = Holmes VII) und E (Bodleianus); Tischendorf-Nestle die von A, S u. C. Für die ψψ kommen bei Swete noch die Varianten dreier Manuscripte hinzu: R (Psalterium Graeco-Latinum Veronense), T (Psalterium Turicense = 262 Parsons) und U (Fragmenta Papyracea Londinensia). Durchgängige Berücksichtigung hat endlich de Lagarde's hochwichtige Ausgabe der Lucian'schen Recension, die ebenfalls leider noch unvollständig ist (und leider auch bleiben wird), gefunden (Librorum Vet. Test. canonicorum pars I. Gottingae 1883).

Für das N. T. habe ich zunächst bei den Synoptikern und dem Joh.-Evangelium folgende Textzeugen ausgewählt: 1) B (womit teilweise, wenn auch nicht eigens genannt, S (א) übereinstimmt) — Neutrale Lesarten; 2) den Cod. Bez. Cant. (D), den Cureton'schen Syrer (syr^{cu}) und von den Vätern Justin und Irenäus (Just. Ir.) — Westliche Lesarten; 3) den Cod. Parisiensis 62 (L), die koptische Übersetzung sowie Origenes und Cyrill (cop. Or. Cyr.) — Alexandrinische Lesarten; 4) für den Syrischen Text A als den besten Zeugen, daneben die Peschittho, diese aber mehr als Parallele zum syr^{cu}.

Absichtlich habe ich die Itala fortgelassen, weil mir ihr Text noch zu sehr im Argen zu liegen scheint, um ihn für eine derartige Untersuchung verwenden zu können.

Citate des N. T., die lediglich Anspielungen auf at.

Gedankenreihen enthalten, finden natürlich, weil ausserhalb des Zweckes der Arbeit liegend, keine Berücksichtigung. Überhaupt habe ich Unbedeutendes und zur Beurteilung des Ganzen Unwesentliches grundsätzlich ausgeschlossen, um nicht der Übersichtlichkeit zu schaden.

Für alles Weitere verweise ich auf die Prolegomena bei Swete, Tischendorf-Nestle und Westcott und Hort (The New Testament in the original Greek. London and Cambridge II Vol. 1891). Die Sigla für die nt. Textzeugen sind die von Tischendorf im Nov. Test. ed. VIII. crit. maior 1869 gebrauchten, woher auch die Variantensammlung genommen ist; nur habe ich für Peschittho das Siglum syr^{Pesch} (Tischendorf syr^{sch}) eingeführt.

Die folgende etwas breit erscheinende Art der Ausführung habe ich mit Rücksicht auf grösstmögliche Deutlichkeit, die bei blosser Zusammenstellung der verschiedenen Lesarten nicht zu erreichen ist, gewählt; als Vorbild hat mir eine in gewisser Hinsicht ähnliche Arbeit von Merx (s. Abhandl. des Berl. Orientalistencongr. 1881) gedient, an der ich die Zweckmässigkeit einer derartigen Durchführung des Themas selber erfahren habe.

I. Die Citate bei den Synoptikern.

A. Marcus.

1) Mc. 1,2 = Mal. 3,1.

LXX T[b]:	ἰδου		ἐξαποστελλω	τον	ἀγγελον	μου	και	ἐπιβλεψεται	ὁδον	προ	προσωπου	μου.......
A (S[3c4vid]):	ἰδου	ἐγω	ἐξαποστελλω	„	„	„	„	„	„	„	„	„
a) B:	ἰδου		ἀποστελλω	τον	ἀγγ.	μ.				προ	προσωπ.	σου......
b) DIr:	ἰδ.		ἀποστελλω	„	„	„				„	„	„
c) L Or:	ἰδ.	ἐγω	ἀποστελλω	„	„	„				„	„	„
d) A:	ἰδ.	ἐγω	ἀποστελλω	„	„	„				„	„	„

2) Mc. 1,3 = Jes. 40,3.

LXXT[6]: φωνη βοωντος ἐν τη ἐρημῳ Ἑτοιμασατε την ὁδον κυριου εὐθειας ποιειτε τας τριβους του [θεου ἡμων

a) B.:	φ.	β.	ἐν	τη	ἐρ.	Ἑτ.	την	ὁδ.	κ.	εὐθ.	π.	τ.	τριβ. αὐτου
b) D:	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„ του θεου ὑμων
b) Ir:	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„ ante deum nostrum
c) L cop Or:	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„ αὐτου
d) A syr[Pesch.]:	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„ αὐτου

1) Mc. 7, 6–7 = Jes. 29,13.

LXXT[6]: 13 ἐγγιζει μοι ὁ λαος οὑτος ἐν τῳ στοματι αὐτου και ἐν τοις χειλεσιν αὐτων τιμωσι με
A S: ἐγγ. μ. ὁ λ. οὑ τ. χ. αὐ. τ. μ.
LXXT[6]: 13 ἡ δε καρδια αὐτων πορρω ἀπεχει ἀπ' ἐμου· ματην δε σεβονται με διδασκοντες
LXXT[6]: 13 ἐνταλματα ἀνθρωπων και διδασκαλιας.

a) B: ⁶ὁ λαος οὗτος τοις χειλεσιν με τιμᾳ
b) D: ὁ λ. οὐ. „ „ „ „
c) L cop. οὗτος ὁ λαος „ „ „ „
d) { A: οὗτος ὁ λαος „ „ „ „
{ syr^Pesch: ὁ λαος οὗτος „ „ „ „
a) B: ⁶ἡ δε καρδια αὐτων πορρω ἀπεχει απ' ἐμου ⁷ματην δε σεβονται με διδασκοντες
b) D: „ „ „ „ „ ἀφεστηκεν „ „ „ „ „ „ „
c) L: „ „ „ „ „ ἀπεστιν „ „ „ „ „ „ „
omn: διδασκαλιας ἐνταλματα ἀνθρωπων.

---

4) **Mc. 7,10 = Ex. 20,12 (Dt. 5,16). Ex. 21,16.**

{LXX Sw: ^20,12 τιμα τον πατερα σου και την μητερα......
{B^ab F: „ „ „ „ „ τ. μ. σου....
LXX Luc.: „ „ „ „ „ τ. μ. σου....
{LXXSw: ^Dt. 5,16 τιμα τ. π. σου κ. τ. μ. σου....
{LXX Luc. „ „ „ „ „ τ. μ. σου....

{LXX Sw.: ^21,16 ^21,16 ὁ κακολογων πατερα αὐτ. ἢ μητερα αὐτ. τελευτησει θανατῳ
{A F.: „ „ „ „ „ „ „ θανατῳ τελευτατω
LXX Luc.: ὁ κ. π. αὐτ. ἢ μητ. θανατῳ τελευτατω

---

a) B ceteri: τιμα τ. πατ. σου κ. τ. μητ. σου.... ὁ κακ. πατερα ἢ μητερα θανατῳ τελευτατω
b) D: „ „ „ „ „ τ. μητ. .... „ „ „ „ „ θανατῳ τελευτατω

4 a) **Mc. 10,19 = Ex. 20,12 (Dt. 5,16).**

LXX: s. oben No. 4.
a) B c) L: *τιμα τον πατερα σου και την μητερα.*
b) D: *τ. τ. πατερα κ. τ. μητερα.*
d) A: *τ. τ. πατερα κ. τ. μητ.*

5) **Mc. 9,48 = Jes. 66,24.**

{LXXT[b]: *ὁ γαρ σκωληξ αὐτων οὐ τελευτησει και το πυρ αὐτων οὐ σβεσθησεται .....*
{A: *ὁ „ „ „ οὐ τελευτᾳ „ „ „ „ „ „ .....*

a) B ceteri: *όπου ὁ σκ. αὐτων οὐ τελευτᾳ κ. τ. π. οὐ σβεννυται*
c) cop.: „ „ „ „ „ *τ.* „ „ *π. αὐτων* „ „

6) **Mc. 10, 6—8 = Gen. 1,27 (5,2). 2,24.**

LXX: [1,27] *ἀρσεν και θηλυ ἐποιησεν αὐτους.*
{A: [2,24] *ἑνεκεν τουτου καταλειψει ἀνθρωπος τον πατερα αὐτου και την*
{{A: [2,24] *μητερα αὐτου και προσκολληθησεται τῃ γυναικι αὐτου και ἐσονται οἱ δυο εἰς σαρκα μιαν.*
{{DE: „ „ „ *προσκ. προς την γυναικα αὐτ.* „ „ „ „ „ „ „
{LXX Luc.: *ἑνεκ. τ. καταλ. ἀνθρ. τ. πατ. αὐτου κ. τ.*
{LXX Luc.: *μητερα και προσκολληθησεται προς την γυναικα αὐτου κ. ἐσ. οἱ δυο εἰς σ. μ.*

a) B: [6] *ἀρσ. κ. θηλυ ἐποιησ. αὐτους* [7] *ἑνεκ. τ. καταλ. ἀνθρ. τ. π. αὐτ. κ. τ.*
b) D: „ „ „ „ *αὐτ. ὁ θεος και ἑνεκ.* „ „ „ „ *π. κ. τ.*
c) L cop.: „ „ „ „ *αὐτους ἑν.* „ „ „ „ *π. αὐτ. κ. τ.*
d) Asyr[Pesch.]: „ „ „ „ *αὐτ. ὁ θεος ἑν.* „ „ „ „ *π. αὐτ. κ. τ.*

a) B:	μητερα					[8]και	ἐσονται	οἱ	δυο	εἰς	σαρκα	μιαν.
b) D:	μητ.	εαυτου και	προσκολλ.	προς τ. γυναικα αὐτου		„	„	„	„	„	„	„
c) L:	μητ.	κ.	„	τῃ γυναικα		„	„	„	„	„	„	„
c) cop:	μητ.	αὐτου κ.	„	προς τ. γυναικα		„	„	„	„	„	„	„
d) A:	μητ.	κ.	„	τῃ γυναικι		„	„	„	„	„	„	„
d) syr^Pesch.:	μητ.	αὐτου κ.	„	προς την γυναικα		„	„	„	„	„	„	„

7) Mc. 11,9 = ψ 118,26.

LXX: εὐλογημενος ὁ ἐρχομενος ἐν ὀνοματι κυριου.

omn: ...... εὐλογ. ὁ ἐρχ. ἐν ὀν. κυρ.

8) Mc. 11,17 = Jes. 56,7. Jer. 7,11.

LXX T6: Jes. 56,7 ὁ (γαρ) οἰκος μου οἰκος προσευχης κληθησεται πασι τοις ἐθνεσιν...... Jer. 7,11 σπηλαιον
LXX T6: Jer. 7,11 λῃστων......

omn: ὁ οἰκος μ. οἰκ. προσευχ. κλ. π. τ. ἐθν........ σπηλ.
omn: λῃστων.

9) Mc. 12, 10—11 = ψ 118, 22 f.

LXX: [22] λιθον ὀν ἀπεδοκιμασαν οἱ οἰκοδομουντες, οὑτος ἐγενηθη εἰς κεφαλην γωνιας. [23] παρα
LXX: [23] κυριου ἐγενετο αὑτη και ἐστι θαυμαστη ἐν ὀφθαλμοις ἡμων.

omn: [10] λ. ὀν ἀπεδ. οἱ οἰκοδ. οὑ. ἐγ. εἰς κ. γων. [23] παρα (D om!)
b) D: [11] και ἐστι θαυμα. ἐν ὀφθ. ἡμων.
ceteri: [11] κυριου ἐγεν. αὑτη κ. „ „ „ „ „

10) Mc. 12, 26(–27) – Ex. 3, 6.

LXX Sw: ἐγω εἰμι ὁ θεος του πατρος σου, θεος Ἀβρααμ και θεος Ἰσαακ και θεος Ἰακωβ.
A: „ „ „ „ „ „ „ ὁ θεος Ἀβ. „ „ „ „ „ „
LXX Luc: „ „ „ „ „ „ „ ὁ θ. Ἀβ. κ. ὁ θ. Ισ. κ. ὁ θ. Ἰακ.

a) B: ἐγω ὁ θεος Ἀβρααμ και θεος Ἰσ. κ. θεος Ἰακ.....
b) D: ἐγω θεος Ἀβ. κ. θεος Ἰσ. κ. θεος Ἰακ.....
c) L: ἐγω ὁ θεος Ἀβ. κ. ὁ θεος Ἰσ. κ. ὁ θεος Ἰακ.....
c) cop: ἐγω εἰμι ὁ θεος Ἀβ. κ. ὁ θεος Ἰσ. κ. ὁ θεος Ἰακ.....
c) Or: ἐγω [εἰμι] θεος Ἀβ. κ. [ὁ]θεος Ἰσ. κ. [ὁ] θεος Ἰακ.....
d) A: ἐγω ὁ θεος Ἀβ. κ. ὁ θεος Ἰσ. κ. ὁ θεος Ἰακ.....
d) syr Pesch: ἐγω εἰμι ὁ θεος Ἀβ. κ. ὁ θεος Ἰσ. κ. ὁ θεος Ἰακ. ...

11) Mc. 12, 29–30 = Dt. 6, 4 f. Lev. 19, 18.

LXX. [Dt. 6, 4] ......Ἀκουε Ἰσραηλ, κυριος ὁ θεος ἡμων κυριος εἱς ἐστιν 5 και ἀγαπησεις κυριον τον θεον σου
LXX Sw: [Dt. 6, 5] ἐξ ὁλης της διανοιας σου και ἐξ ὁλης της ψυχης σου και ἐξ ὁλης της δυναμεως σου
AF: „ ὁλ. τ. καρδιας σ. „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
LXX Luc: „ ὁλ. τ. καρδιας σ. „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
LXX: [Lev. 19, 18] ..... (και) ἀγαπησεις τον πλησιον σου ὡς σεαυτον.

c) cop: .... 29 Ἀκουε Ἰσραηλ κυριος ὁ θεος σου κυριος εἱς ἐστι. 30 και ἀγαπη. κυρ. τ. θ. σου
ceteri: .... Ἀ. Ἰσ. κ. ὁ θ. ἡμων κ. εἱς ἐστι. κ. ἀγ. κυρ. τ. θ. σου
a) B: 30 ἐξ ὁλης καρδιας σου και ἐξ ὁλης ψυχης σου και ἐξ ὁλης διανοιας σου
b) D: ἐξ ὁλ. της καρδ. σου κ. ἐξ ὁλ. της ψυχης σου
c) L cop: ἐξ ὁλ. της καρδ. σου κ. ἐξ ὁλ. της ψυχ. σου κ. ἐξ ὁλ. της διανοιας σου
d) A: ἐξ ὁλ. της καρδ. σου κ. ἐξ ὁλ. της διανοιας σου κ. ἐξ ὁλ. της ψυχης σου

a) B:	μητερα					[8]και	ἐσονται	οἱ	δυο	εἰς	σαρκα	μιαν.
b) D:	μητ.	εαυτου και	προσκολλ.	προς τ. γυναικα αὐτον		"	"	"	"	"	"	"
c) L:	μητ.	κ.	"	τῃ γυναικα		"	"	"	"	"	"	"
c) cop:	μητ.	αὐτου κ.	"	προς τ. γυναικα		"	"	"	"	"	"	"
d) A:	μητ.	κ.	"	τῃ γυναικι		"	"	"	"	"	"	"
d) syr[Pesch.]:	μητ.	αὐτου κ.	"	προς την γυναικα		"	"	"	"	"	"	"

7) Mc. 11,9 = ψ 118,26.

LXX:		εὐλογημενος	ὁ	ἐρχομενος	ἐν	ὀνοματι	κυριου.
omn:	......	εὐλογ.	ὁ	ἐρχ.	ἐν	ὀν.	κυρ.

8) Mc. 11,17 = Jes. 56,7. Jer. 7,11.

LXX T[6]: Jes. 56,7 ὁ (γαρ) οἰκος μου οἰκος προσευχης κληθησεται πασι τοις ἐθνεσιν...... Jer. 7,11 σπηλαιον
LXX T[6]: Jer. 7,11 ληστων......

omn: ὁ οἰκος μ. οἰκ. προσευχ. κλ. π. τ. ἐθν........ σπηλ.
omn: ληστων.

9) Mc. 12, 10—11 = ψ 118, 22 f.

LXX: [22] λιθον ὁν ἀπεδοκιμασαν οἱ οἰκοδομουντες, οὑτος ἐγενηθη εἰς κεφαλην γωνιας. [23] παρα
LXX: [23] κυριου ἐγενετο αὑτη και ἐστι θαυμαστη ἐν ὀφθαλμοις ἡμων.

omn:	[10] λ.	ὀν	ἀπεδ.	οἱ	οἰκοδ.	οὑ.	ἐγ.	εἰς	κ.	γων.	[23] παρα (D om!)
b) D:	[11]			και ἐστι	θαυμα.	ἐν	ὀφθ.	ἡμων.			
ceteri:	[11] κυριου	ἐγεν.	αὑτη	κ. "	"	"	"	"			

10) Mc. 12, 26(–27) = Ex. 3, 6.

LXX Sw: ἐγω εἰμι ὁ θεος του πατρος σου, θεος Ἀβρααμ και θεος Ἰσαακ και θεος Ἰακωβ.
A: „ „ „ „ „ „ „ ὁ θεος Ἀβ. „ „ „ „ „ „
LXX Luc: „ „ „ „ „ „ „ ὁ θ. Ἀβ. κ. ὁ θ. Ισ. κ. ὁ θ. Ἰακ.

a) B: ἐγω ὁ θεος Ἀβρααμ και θεος Ἰσ. κ. θεος Ἰακ.....
b) D: ἐγω θεος Ἀβ. κ. θεος Ἰσ. κ. θεος Ἰακ.....
c) L: ἐγω ὁ θεος Ἀβ. κ. ὁ θεος Ἰσ. κ. ὁ θεος Ἰακ.....
c) cop: ἐγω εἰμι ὁ θεος Ἀβ. κ. ὁ θεος Ἰσ. κ. ὁ θεος Ἰακ.....
c) Or: ἐγω [εἰμι] θεος Ἀβ. κ. [ὁ]θεος Ἰσ. κ. [ὁ]θεος Ἰακ.....
d) A: ἐγω ὁ θεος Ἀβ. κ. ὁ θεος Ἰσ. κ. ὁ θεος Ἰακ.....
d) syr Pesch: ἐγω εἰμι ὁ θεος Ἀβ. κ. ὁ θεος Ἰσ. κ. ὁ θεος Ἰακ. ...

11) Mc. 12, 29–30 = Dt. 6, 4 f. Lev. 19, 18.

LXX. Dt. 6, 4 ....Ἀκουε Ἰσραηλ, κυριος ὁ θεος ἡμων κυριος εἱς ἐστιν 5 και ἀγαπησεις κυριον τον θεον σου
LXX Sw: Dt. 6, 5 ἐξ ὁλης της διανοιας σου και ἐξ ὁλης της ψυχης σου και ἐξ ὁλης της δυναμεως σου
AF: „ ὁλ. τ. καρδιας σ. „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
LXX Luc: „ ὁλ. τ. καρδιας σ. „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
LXX: Lev. 19, 18 ..... (και) ἀγαπησεις τον πλησιον σου ὡς σεαυτον.

c) cop: .... 29 Ἀκουε Ἰσραηλ κυριος ὁ θεος σου κυριος εἱς ἐστι. 30 και ἀγαπη. κυρ. τ. θ. σου
ceteri: .... Ἀ. Ἰσ. κ. ὁ θ. ἡμων κ. εἱς ἐστι. κ. ἀγ. κυρ. τ. θ. σου
a) B: 30 ἐξ ὁλης καρδιας σου και ἐξ ὁλης ψυχης σου και ἐξ ὁλης διανοιας σου
b) D: ἐξ ὁλ. της καρδ. σου κ. ἐξ ὁλ. της ψυχης σου
c) L cop: ἐξ ὁλ. της καρδ. σου κ. ἐξ ὁλ. της ψυχ. σου κ. ἐξ ὁλ. της διανοιας σου
d) A: ἐξ ὁλ. της καρδ. σου κ. ἐξ ὁλ. της διανοιας σου κ. ἐξ ὁλ. της ψυχης σου

a) B: [30] και ἐξ ὁλης της ἰσχυος σου
b) D: κ. ἐξ ὁλ. τ. ἰσχ. σου (αὑτη πρωτη ἐντολη)
c) L cop: κ. ἐξ ὁλ. τ. ἰσχ. σ.
d) A: κ. ἐξ ὁλ. τ. ἰσχ. σου (αὑτη πρωτη ἐντολη)
omn: [31] .... ἀγαπησεις τον πλησιον σου ὡς σεαυτον ....

12) Mc. 12, 36 = ψ 110, 1.

LXX: εἶπεν ὁ κυριος τῳ κυριῳ μου Καϑου ἐκ δεξιων μου ἑως ἀν ϑω τους ἐχϑρους σου ὑποποδιον
LXX: των ποδων σου.

a) B:	εἶπεν		κυριος	τῳ	κυρ.	μου	Καϑισον ἐκ	δεξ.	μου	ἑως	ἀν	ϑω	τ.	ἐχϑ.	σου ὑποκατω
b) D(gr.):	λεγει		κυριος	τῳ	κυρ.	μ.	Καϑου ἐκ	δεξ.	μ.	ἑως		ϑω	τ.	ἐχϑ.	σ. ὑποκατω
c) L:	εἶπεν	ὁ	κυριος	τῳ	κυρ.	μ.	Καϑου ἐκ	δεξ.	μ.	ἑως	ἀν	ϑω	τ.	ἐχϑ.	σ. ὑποποδιον
c) cop:	εἰ.	ὁ	„	„	„	„	Καϑου „	„	„	„	„	„	„	„	„ ὑποκατω
d) A:	λεγει	ὁ	κυριος	τῳ	κυρ.	μ.	Καϑου ἐκ	δεξ.	μ.	ἑως	ἀν	ϑω	τ.	ἐχϑ.	σ. ὑποποδιον

omn: των ποδων σου.

13) Mc. 14, 27 = Zach. 13, 7.

LXX T[6]: .... παταξατε τους ποιμενας και ἐκσπασατε τα προβατα ....
A (S[23]): .... παταξον τον ποιμενα και διασκορπισϑησονται τα προβατα της ποιμνης ....

a) B:, b) D:, c) L: .... παταξω τον ποιμενα και τα προβατα διασκορπισϑησονται
d) A: παταξω τον ποιμενα και διασκορπισϑησονται τα προβατα. — Ebenso c) cop!

14) Mc. 15, 34 = ψ 22, 2.

{ LXX:	ὁ	θεος		ὁ	θεος	μου	προσχες	μοι	ἱνα	τι		ἐγκατελιπες	με.
{ AU:	„	„		„	„	„	„	„	„	„		ἐγκατελειπες	„
a) B:	ὁ	θεος	μου						εἰς	τι		ἐγκατελιπες	με.
b) D Ir:	ὁ	θ.	μ.	ὁ	θεος	μου			εἰς	τι	με	ἐγκατελιπες.	
c) { L:	ὁ	θ.	μ.	ὁ	θ.	μ.			εἰς	τι		ἐγκατελειπες	με.
c) { cop:	ὁ	θ.	μ.	ὁ	θ.	μ.			εἰς	τι		ἐγκατελιπες	με.
d) A:	ὁ	θεος		ὁ	θεος	μου			εἰς	τι	με	ἐγκατελιπες.	

Die auf obige Weise markierten Varianten der LXX-resp. N. T.-Codices stelle ich nun zunächst hier, wie auch bei den folgenden Untersuchungen in Form nebenstehender Tabelle zusammen, indem ich die Aufstellung der aus den einzelnen Synopsen zu schöpfenden Resultate an die Bearbeitung grösserer Gruppen zusammengehöriger Schriften resp., wenn es die Art der Untersuchungen erfordert, an das Ende aller auf diese Weise behandelten nt. Bücher anzuschliessen gedenke.

Zur Erläuterung dieser Tabellen kurz folgendes:

1) Die Varianten der einzelnen im Eingange näher bezeichneten nt. Textzeugen sind unter den für die betreffende Textfamilie in Gebrauch gekommenen Namen vereinigt; differieren diese Zeugen innerhalb ihrer Familie, so sind die Varianten durch das Zeichen ∼ getrennt angeführt.

2) Das Siglum LXX bedeutet hier, dass die betreff. LXX-Stelle keine Differenzen aufweist oder aber, dass das entsprechende nt. Citat gerade den Teil, bei dem die LXX-Handschriften variiren, nicht enthält. In beiden Fällen LXX also ist hier = BASC etc. Luc., natürlich nur soweit die von mir zur Untersuchung herbeigezogenen Codices diese Stelle enthalten resp. die zu Grunde gelegten LXX-Ausgaben das ganze A. T. umfassen.

3) **ff.** bedeutet, dass das nt. Citat sehr stark von der at. Vorlage abweicht;

f., dass die Abweichung nur einzelne Wörter betrifft, mithin unbedeutender Art ist;

w. endlich bedeutet, dass das Citat wörtlich mit LXX übereinstimmt. —

Verteilung der LXX-Lesarten auf die nt. Textfamilien.

	a) Neutraler Text.	b) Westlicher Text.	c) Alexandrinischer Text	d) Syrischer Text.
1.	? B ff.	? B ff.	? A(S) ff.	? A(S) ff.
2.	LXX f.	LXX f.	LXX f.	LXX f.
3.	AS f.	AS f.	AS f.	AS f.
4.[1])	? B^{ab} F Luc w. resp.	? BA w.	? B^{ab} F Luc w. resp.	? B^{ab} F Luc w. resp.
	LXX Luc w. AF Luc f.	AF Luc f.	LXX Luc w. AF Luc f.	LXX Luc w. AF Luc f.
4a.	? BA w.	? BA f.	? BA w.	? BA f.
5.	A f.	A f.	A f.	A f.
6.	LXX ff. (Luc ff. ?)	DE Luc f.	A f. ∼ DE Luc f.	A f. ∼ DE Luc f.
7.	LXX w.	LXX w.	LXX w.	LXX w.
8.	LXX w.	LXX w.	LXX w.	LXX w.
9.	LXX w.	LXX f.	LXX w.	LXX w.
10.	A f.	B f.	Luc f.	Luc f.
11.	AF Luc f.	AF Luc f.	AF Luc f.	AF Luc f.
12.	LXX f.	LXX f.	LXX w. ∼ LXX f.	LXX f.
13.	A(S) f.	A(S) f.	A(S) f.	A(S) f.
14.	BS ff.	BS f.	AU f. ∼ BS f.	BS f.

[1]) Die oberen Sigla beziehen sich auf das Citat Ex. 20, 12. Dt. 5, 16, wobei es zweifelhaft bleibt, welche dieser Stellen dem Verf. vorgeschwebt hat; die unteren auf das Citat Ex. 21, 16.

B) Lucas.

15) L. 1, 37 = Gen. 18, 14

{ LXX u. Luc: μη ἀδυνατησει παρα κυριῳ ῥημα;
{ A: „ ἀδυνατει „ τῳ θεῳ „

a) B: (ὁτι) οὐκ ἀδυνατησει παρα του θεου παν ῥημα.
b) D: (ὁτι) οὐκ ἀδ. παν ῥημα παρα του θεου.
c) L: (ὁτι) οὐκ ἀδ. παρα του θεου παν ῥημα.
d) A) (ὁτι) οὐκ ἀδ. παρα τῳ θεῳ παν ῥημα.

16) L. 2, 23. 24 = Ex. 13, 2, Lev. 12, 8.

Ex. 13, 2 — Lev. 12, 8
{LXX Sw: ... παν πρωτοτοκον πρωτογενες διανοιγον πασαν μητραν... ...δυο τρυγονας ἠ δυο νοσσους περιστερων
{A: ... „ „ πρω. και διαν. „ „ ...AF: δυο τρυγ. ἠ δυο νεοσσους περ.
{LXX Luc: ... π. πρ. πρω. διαν. π. μ. ... ...δυο τρυγ. ἠ δυο νεοσσους περ.

omn: [23] ... παν ἀρσεν διανοιγον μητραν...
a) B: [24] ... ζευγος τρυγ. ἠ δυο νοσσ. περιστ.
b) D: }
c) L: } ... ζ. τρυγ. ἠ δ. νεοσσους περ.
d) A: }

2*) L. 3, 4–6 = Jes. 40, 3 ff.[1])

LXX T[6]: [3] φωνη βοωντος ἐν τη ἐρημῳ Ἑτοιμασατε την ὀδον κυριου εὐθειας ποιειτε τας τριβους

[1]) Die synoptischen Citate (im engeren Sinne) habe ich mit der Nummer, die sie bei Mc. erhalten haben (s. o.), unter Beifügung eines (L.) resp. zweier (Mt.) Sternchen, versehen.

LXX T[6]: [3]του θεου ἡμων. [4]πασα φαραγξ πληρωθησεται και παν ὀρος και βουνος ταπεινωθησεται
{LXX T[6]: [4]και ἐσται παντα τα σκολια εἰς εὐθειαν και ἡ τραχεια εἰς πεδια. [5]και ὀφθησεται ἡ δοξα
{AS[2 et 3]: „ „ τ. σκ. „ „ „ „ „ εἰς ὁδους λιας [5] „ „ „ „
LXX T[6]: [5]κυριου και ὀψεται πασα σαρξ το σωτηριον του θεου (ὁτι κυριος ἐλαλησε).

---

a) B: [4]φωνη βοωντος ἐν τῃ ἐρημῳ Ἑτοιμασατε την ὁδον κυριου εὐθειας ποιειτε τας τριβους
d) A: „ „ „ „ „ „ „ „ του κ. „ „ „ „
a) B: αὐτου. [5]πασα φαραγξ πληρωθησεται και παν ὀρος και βουνος ταπεινωθησεται
b) {Dgr.: ὑμων. }
b) {syrcu: deo nostro. }
b) {Ir: dei nostri. } „ „ „ „ „ „ „ „ „
d) syrPesch: deo nostro. }
a) B: και ἐσται τα σκολια εἰς εὐθειας και αἱ τραχειαι εἰς ὁδους λειας.
b) {Dgr Ir: „ „ „ „ „ εὐθειας „ „ „ „ „ „
b) {syrcu: „ „ „ „ „ εὐθειαν „ „ „ „ „ „
c) {L cop: „ „ „ „ „ εὐθειαν „ „ „ „ „ „
c) {Or: „ „ „ „ „ εὐθειας „ „ „ „ „ „
d) A syrPesch: „ „ „ „ „ εὐθειαν „ „ „ „ „ „
b) {D: [6]και ὀψεται πασα σαρξ το σωτηριον κυριου. [6]et revelabitur gloria domini
b) {syrcu: [6]et videbit eam simul omnis caro, quia os domini locutum est.
ceteri: [6]και ὀψεται πασα σαρξ το σωτηριον του θεου.

---

17) L. 4, 4 = Dt. 8, 3.

{{LXX Sw: (ὁτι) οὐκ ἐπ' ἀρτῳ μονῳ ζησεται ὁ ἀνθρωπος, ἀλλ' ἐπι παντι ῥηματι τῳ ἐκπορευομενῳ } δια στο-
{{AF: „ „ „ „ „ „ „ „ „ ἐπι π. ῥ. ἐκπ. } ματος
{LXX Luc: „ „ „ „ „ „ „ „ „ ἐπι π. ῥ. ἐκπ. } θεου.

a) B: (ὁτι) οὐκ ἐπ' ἀρτῳ μ. ζησεται ὁ ἀνθρ.
b) D: οὐκ ἐπ' ἀ. μ. ζ. ὁ ἀνθρ. ἀλλ' ἐν παντι ῥηματι θεου.
c) { L: (ὁτι) οὐκ ἐπ' ἀ. μ. ζ. ὁ ἀνθρ. [ματος θεου.
{ cop[1]): (ὁτι) οὐκ ἐπ' ἀ. μ. ζ. ὁ ἀνθρ. ἀλλ' ἐπι π. ῥ. ἐκπορευομενῳ δια στο-
d) A: (ὁτι) οὐκ ἐπ' ἀ. μ. ζ. ὁ ἀνθρ. ἀλλ' ἐπι π. ῥ. θεου.

---

18) L. 4, 8 = Dt. 6, 13.

{ { LXX Sw: κυριον τον θεον σου φοβηθηση και αὐτῳ λατρευσεις .....
{ { A: „ „ „ „ προσκυνησεις „ αὐτ. μονῳ λατρευσης .....
{ LXX Luc: κ. τ. θ. σ. φοβηθησει κ. αὐτ. μονῳ λατρευσεις .....

---

a) B: }
b) D: } κ. τ. θ. σου προσκυνησεις κ. αὐτῳ μονῳ λατρευσεις.
c) L cop Or. Cyr: }
d) A: προσκυνησεις κυριον τ. θεον σου κ. αὐτ. μονῳ λ.

---

19) L. 4, 10—11 = ψ 91, 11 f.

{ LXX Sw: [11]ὁτι τοις ἀγγελοις αὐτου ἐντελειται περι σου του διαφυλαξαι σε ἐν ταις ὁδοις σου [12]ἐπι
{ (A) S*: „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ ἐν (πασαις) τ. ὁδ. σ. [12]και ἐπι
LXX Sw: χειρων ἀρουσιν σε, μη ποτε προσκοψῃς προς λιθον τον ποδα σου.

---

[1]) In der von Schwartz besorgten Ausgabe der koptischen Übers. fehlt ἀλλ' ἐπι — θεου.

a) B:	.....	ὁτι	τ.	ἀγγ.	αὐτου	ἐντελ.	π.	σου	του	διαφ.	σε	και	ὁτι	ἐπι
b) D:	.....	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	και		ἐπι
c) { L cop:		„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	και	ὁτι	ἐπι
c) { Or:		„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	και		ἐπι
d) { A:		„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	και	ὁτι	ἐπι
d) { syr[Pesch]:		„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	και		ἐπι

omn: χειρων ἀρ. σε, μη ποτε προσκ. πρ. λ. τον π. σου.

20) L. 4, 12 = Dt. 6, 16.

LXX: οὐκ ἐκπειρασεις κυριον τον θεον σου.....

omn: οὐκ ἐκπ. κ. τ. θ. σ.

21) L. 4, 18—19 = Jes. 61, 1 ff.

LXX T[6]: [1]πνευμα κυριου ἐπ' ἐμε οὑ εἱνεκεν ἐχρισε με εὐαγγελισασθαι πτωχοις, ἀπεσταλκε με ἰασασθαι

{ LXX T[6]: [1]τους συντετριμμενους την καρδιαν, κηρυξαι αἰχμαλωτοις ἀφεσιν και τυφλοις ἀναβλεψιν, [2]καλεσαι
{ AS: „ „ τῃ καρδιᾳ „ „ „ „ „ „ [2] „

{ LXX T[6]: [2]ἐνιαυτον κυριου δεκτον (και ἡμεραν ἀνταποδοσεως, παρακαλεσαι παντας τους πενθουντας[3] ......)
{ S: „ „ „ („ „ ἀνταποδωσεως, „ „ „ „ ......)

a) B: [18]πνευμα κυριου ἐπ' ἐμε οὑ εἱνεκεν ἐχρισε με εὐαγγελισασθαι πτωχοις, ἀπεσταλκεν με
b) { D: „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
b) { Ir: „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ ἰασασθαι
c) L cop Or Cyr: „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
d) A: „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ ἰασασθαι

a) B: [19]κηρυξαι αἰχμαλωτοις ἀφεσιν και τυφλοις ἀναβλεψιν[....][1])κηρυξαι
b) { D: κ. „ „ „ „ „ „ „
b) { Ir: τους συντετριμμενους την καρδιαν κ. „ „ „ „ „ „ „
c) L cop Or Cyr: (και cop) κ. „ „ „ „ „ „ „
d) A: τους συντετρ. την καρδιαν κ. „ „ „ „ „ „ „
omn: [19] ἐνιαυτον κυριου δεκτον.

1*) L. 7, 27 = Mal. 3, 1.

{ LXX T[6]: ἰδου ἐξαποστελλω τον ἀγγελον μου και ἐπιβλεψεται ὁδον προ προσωπου μου.......
{ A(S): ἰδου ἐγω ἐξαποστελλω „ „ „ „ „ „ „ „ „ ......

a) B:
b) D: } ἰδου ἀποστελλω τ. ἀγγ. μου προ προσωπου σου.......
c) L cop:
d) A: ἰδου ἐγω ἀποστελλω „ „ „ „ „ „ ....

11*) L. 10, 27 = Dt. 6, 5. Lev. 19, 18.

{ LXX Sw: ..... (Dt. 6, 5) ἀγαπησεις κυριον τον θεον σου ἐξ ὁλης της διανοιας σου και ἐξ ὁλης της ψυχης σου και ἐξ ὁλης
{ AF: ..... „ „ „ „ „ ἐξ ὁλ. τ. καρδιας σ. „ „ „ „ „ „ „ „ „
{ LXX Luc: „ „ „ „ „ „ ὁλ. τ. καρδιας σ. „ „ „ „ „ „ „ „ „
LXX: (Dt. 6, 5) της δυναμεως σου .... || ..... (Lev. 19, 8) (και) ἀγαπησεις τον πλησιον σου ὡς σεαυτον.

---

[1]) Alle Textzeugen haben hier den Zusatz: ἀποστειλαι τεθραυσμενους ἐν ἀφεσει.

a) B: ἀγαπησεις κυριον τον θεον σου ἐξ ὁλης καρδιας σου ἐν ὁλῃ τῃ ψυχῃ σου και ἐν ὁλῃ
b) { D: „ „ „ „ „ ἐν ὁλῃ τῃ καρδιᾳ σ. και ἐν „ „ „ „ „ „ „
b) { syr^cu: „ „ „ „ „ ἐξ ὁλης της καρδιας σ. κ. ἐξ ὁλης της ἰσχυος σ. και ἐξ ὁλης
c) { L cop: „ „ „ „ „ ἐξ ὁλ. της καρδ. σ. κ. ἐν ὁλῃ τῃ ψυχῃ σ. κ. ἐν ὁλῃ
c) { Or: „ „ „ „ „ ἐξ ὁλ. της καρδ. σ. κ. κ. ἐξ ὁλης
d) A syr^Pesch: „ „ „ „ „ ἐξ ὁλ. της καρδ. σ. κ. ἐξ ὁλης της ψυχης σ. κ. ἐξ ὁλης
a) B: τῃ ἰσχυι σου και ἐν ὁλῃ τῃ διανοιᾳ σου.
b) { D: τῃ ἰσχ. σ.
b) { syr^cu: της ψυχης σ. κ. ἐξ ὁλης της διανοιας σου.
c) { L cop: τῃ ἰσχυι σ. κ. ἐν ὁλῃ τῃ διανοιᾳ σου.
c) { Or: της ἰσχυος σ. κ. ἐξ ὁλης της διανοιας σου.
d) A syr^Pesch: της ἰσχυος σ. κ. ἐξ ὁλ. της διαν. σου.
d) A: (και) τον πλησιον σου ὡς ἑαυτον.
ceteri: „ „ „ „ „ σεαυτον.

4a*) L. 18, 20 = Ex. 20, 12 (Dt. 5, 16).

LXX: s. o. Seite 469.

---

a) B: ..... τ. τον π. σ. κ. τ. μητερα.
b) { D: ..... „ „ „ „ „ „ μητ.
b) { syr^cu: ..... „ „ „ „ „ „ μητερα σου.
c) { L: ..... „ „ „ „ „ „ μητ.
c) { cop Or: ..... „ „ „ „ „ „ μητερα σου.
d) { A: ..... „ „ „ „ „ „ μητ.
d) { syr^Pesch: .... „ „ „ „ „ „ μητερα σου.

7*) L. 19, 38 = ψ 118, 26.

LXX: εὐλογημενος ὁ ἐρχομενος ἐν ὀνοματι κυριου......

a) B:	εὐλογημ.	ὁ ἐρχομενος	ὁ βασιλευς	ἐν	ὀν.	κ.	
b) D:	„	ὁ ἐρχομενος		„	„	„	(εὐλογημενος ὁ βασιλευς).
b) syr^cu:	„	ὁ ἐρχ.	ὁ βασιλευς	„	„	„	
c) L cop:	„	ὁ ἐρχομενος	βασιλευς	„	„	„	
c) Or:	„		ὁ βασιλευς	„	„	„	
d) A:	„	ὁ ἐρχομενος	βασιλευς	„	„	„	
d) syr^Pesch:	„	ὁ ἐρχ.	ὁ βασιλευς	„	„	„	

8*) L. 19, 46 = Jes. 56, 7. Jer. 7, 11.

LXX T[6]: (Jes. 56, 7) .... ὁ γαρ οἰκος μου οἰκος προσευχης κληθησεται πασι τοις ἐθνεσιν.... (Jer. 7, 11.) ......σπηλαιον ληστων....

a) B:	και ἐσται ὁ οἰκος μου	οἰκ.	προσ.					
b) D:	ὁτι ὁ οἰκος μου	οἰκ.	προσ.	ἐστιν				
b) syr^cu:	„ ὁ οἰκ. μ.	οἰκ.	προσ.	ἐστιν	πασι	τ.	ἐθν.	
c) L cop Or:	(και) ἐσται ὁ οἰκος μου	οἰκ.	προσ.					
d) A syr^Pesch:	ὁτι ὁ οἰκος μ.	οἰκ.	προσ.	ἐστιν				
omn:								σπηλ. ληστ.

9*) L. 20, 17 = ψ 118, 22 f.

LXX: 22 λιθον όν άπεδοκιμασαν οἱ οἰκοδομουντες, οὑτος ἐγενηθη εἰς κεφαλην γωνιας. 23 παρα
LXX: 23 κυριου ἐγενετο αὑτη και ἐστι θαυμαστη ἐν ὀφθαλμοις ἡμων.

omn: λιθον όν άπεδ. οἱ οἰκ. οὑτ. ἐγεν. εἰς κεφ. γων......

10*) L. 20, 37(−38) = Ex. 3, 6.

LXX Sw:	ἐγω	εἰμι	ὁ	θεος	του	πατρος	σου,		θεος	Ἀβρααμ	και		θεος	Ἰσαακ	και		θεος Ἰακωβ.
A:	„	„	„	„	„	„	„	ὁ	θεος	Ἀβρ.	„		„	„	„		„ „
LXX Luc:	„	„	„	„	„	„	„	ὁ	θ.	Ἀβρ.	κ.	ὁ	θ.	Ἰσ.	κ.	ὁ	θ. Ἰακ.

a) B: / b) D: / c) L:	......	τον	θεον	Ἀβρ.	κ.		θεον	Ἰσ.	κ.	θεον Ἰακ....
d) A:	.... .	τον	θεον	Ἀβρ.	κ.	τον	θεον	Ἰσ.	κ.	τον θεον Ἰακ....

12*) L. 20, 42−43 = ψ 110, 1.

LXX: εἰπεν ὁ κυριος τῳ κυριῳ μου Καθου ἐκ δεξιων μου ἑως ἀν θω τους ἐχθρους σου ὑποποδιον
LXX: των ποδων σου.

a) B:	42 εἰπεν		κυρ.	τ.	κ.	μου	Κ.	ἐκ	δ.	μου	43 ἑως ἀν	θω	τ.	ἐχθ.	σου ὑποποδιον
b) D:	λεγει		κυρ.	„	„	„	„	„	„	„	ἑως	τιθω	„	„	„ ὑποκατω
b) syr^cu:	εἰπεν	ὁ	κυρ.	„	„	„	„	„	„	„	ἑως ἀν	θω	„	„	„ ὑποκατω
c) L Cyr:	εἰπεν	ὁ	κυρ.	„	„	„	„	„	„	„	ἑως ἀν	θω	„	„	„ ὑποκατω
d) A:	εἰπ.	ὁ	κυρ.	„	„	„	„	„	„	„	ἑως ἀν	θω	„	„	„ ὑποποδιον
d) syr^Pesch:	εἰπ.	ὁ	κυρ.	„	„	„	„	„	„	„	ἑως ἀν	θω	„	„	„ ὑποκατω

omn: των ποδων σου.

22) L. 22, 37 = Jes. 53, 12.

LXX T 6:	. . . και	ἐν	τοις ἀνομοις	ἐλογισθη	
b) D:	και	μετα	των ἀνομων	ἐλογ.	
ceteri:	και	μετα	ἀνομων	ἐλογ.	

23) L. 23, 46 = ψ 31, 6.

LXX:		εἰς	χειρας	σου	παραθησομαι	το	πνευμα	μου.
a) B:	(πατερ)	εἰς	χειρ.	σ.	παρατιθεμαι	τ	πν.	μου.
b) D:	„	„	„	„	παρατιθημι	„	„	„
b) syr[cu]:	„	„	„	„	commendo	„	„	„
b) Just:	„	„	„	„	παρατιθεμαι	„	„	„
c) L:	„	„	„	„	παραθησομαι	„	„	„
c) Or Cyr:	„	„	„	„	παρατιθεμαι	„	„	„
d) A:	„	„	„	„	παρατιθεμαι	„	„	„
d) syr[Pesch]:	„	„	„	„	commendo	„	„	„

Verteilung der LXX-Lesarten auf die nt. Textfamilien.

	a) Neutraler Text.	b) Westlicher Text.	c) Alexandrinischer Text.	d) Syrischer Text.
15.	Luc ff.	Luc ff.	Luc ff.	Luc ff.
16.	B f.	AF Luc f.	AF Luc f.	AF Luc f.
2.*	A(S) f.	A(S) f.	A(S) f.	A(S) f.
17.	LXX ff.	LXX f.	LXX ff. ∼ AF Luc w.	LXX f.
18.	A w.	A w.	A w.	A f.
19.	S *f.	S *f.	S *f.	S *f.
20.	LXX w.	LXX w.	LXX w.	LXX w.
21.	? LXX f.	? LXX f. ∼ B f.	? LXX f.	? B f.
1.*	? B ff.	? B ff.	? B ff.	? A(S) ff.
11.*	AF Luc f.	AF Luc f.	AF Luc f.	AF Luc f.
4a.*	? B w.	? B w. ∼ { B^{ab} F Luc w.[1] LXX Luc w. }	? B w. ∼ { B^{ab} F Luc w. LXX Luc w. }	? B w. ∼ { B^{ab} F Luc w. LXX Luc w. }
7.*	LXX f.	LXX f.	LXX f.	LXX f.
8.*	LXX ff.	LXX ff. ∼ LXX f.	LXX ff.	LXX ff.
9.*	LXX w.	LXX w.	LXX w.	LXX w.
10.*	A ff.	A ff.	A ff.	Luc ff.
12.*	LXX w.	LXX f.	LXX f.	LXX w. ∼ LXX f.
22.	LXX f.	LXX f.	LXX f.	LXX f.
23.	LXX f.	LXX f.	LXX w. ∼ LXX f.	LXX f.

[1]) Vgl. Nr. 4 in der Tabelle oben S. 475.

(Fortsetzung folgt.)

XVIII.

Locus Lucaneus I, 11—17 ab Origene graece explanatus.

E codice graeco Monacensi 208vo nunc primum edidit

Augustus Thenn,
Praeceptor exauctoratus, jam Monachii degens.

Praefatiuncula editoris.

Quicumque vestrum, qui mecum *τὸν Ἀδαμάντιον τὸν συντακτικὸν* in amore atque in honore habetis, in Mignianae Patrologiae Graecae tomo XIII° (col. 1808) tertiam Origenis in Lucam homiliam evolverit, is graeci textûs ne minimum quidem fragmentulum, sed nihil aliud nisi latinam S. Hieronymi interpretationem ibi reperiet. Cujus latinae derivationis fontem graecum reapse a me effossum erutumque esse, ne quis forte *ἄπιστος Θωμᾶς* in dubium devocet: en primam saltem Hieronymianae versionis periodum illico huc transcribam:

Quae corporalia sunt et sensu carent, ut videantur ab alio, ipsa nihil efficiunt; sed tantummodo oculus alterius intentus in ea, sive voluerint illa sive noluerint, videt, quando in ea contemplationem direxerit.

Hac una Hieronymiana periodo cum graeci textûs infra positi initio comparatâ, hunc graecum textum e vetustissimarum membranarum latebris a me excitum Origeni parenti haud infitiandum esse, ita probatur, ut confutari nequeat.

Taceat igitur Hieronymus, multo etiam magis taceat editor, ut unus audiatur Origenes!

Dabam Monachii, mense Augusto anni 1891^{mi}.

Ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος Κυρίου κτλ.

Τὰ αἰσθητὰ ἵνα βλέπηται οὐδὲν ἐνεργεῖ, ἀλλ' ὁ ὑγιὴς ὀφθαλμὸς ταθεὶς, εἴτε βούλεται τὸ αἰσθητὸν βλέπεσθαι εἴτε μὴ, βλέπει αὐτό. Οὐ τοιαῦτα δὲ τὰ θεῖα, οὐδ' ἐν τῷ παρόντι ὁρώμενα χωρὶς τῆς ἑαυτῶν ἐνεργείας. Καί γ' οὖν χάριτι Θεὸς ὤφθη τῷ Ἀβραὰμ ἤ τινι τῶν ἁγίων, οὐ τοῦ ὀφθαλμοῦ τῆς ψυχῆς τοῦ Ἀβραὰμ μόνου αἰτίου γενομένου τοῦ βλέπεσθαι αὐτῷ τὸν Θεὸν, ἀλλὰ τοῦ Θεοῦ παρασχόντος ἑαυτὸν εἰς ἐμφανισμὸν τῷ δικαίῳ, ἀξίῳ γενομένῳ τῆς ὀπτασίας αὐτοῦ. Ἀλλὰ γὰρ καὶ ἄγγελος ὅσον οὐ βούλεται βλέπεσθαί τινι ἡμῶν παρὼν οὐ βλέπεται. Καὶ μὴ θαυμάσῃς ἐπὶ τοῦ παρόντος, εἰ ὁ Θεὸς θέλων ὤφθη τῷ Ἀβραὰμ, μὴ θέλων δὲ οὐκ ὤφθη τῷ δεῖνι.

Καὶ ἄγγελος ὤφθη τῷ Ζαχαρίᾳ, καὶ μὴ θέλων οὐκ ἂν ὤφθη αὐτῷ. Ἀλλὰ καὶ μετὰ τὸν ἐνεστῶτα αἰῶνα, ἐὰν ἐξέλθωμεν, ἴσθι ὅτι οὐ παντὶ φαίνεται ὁ Θεὸς ἢ οἱ ἄγγελοι, ἀλλ' ἕκαστος τῶν βλεπόντων τῷ καθαρὰν ἔχειν καρδίαν καὶ παρεσκευάσθαι πρὸς τὸ βλέπειν τὸν Θεὸν ὄψεται τὸν Θεόν [1]). Κἂν ὦσιν ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ δύο, ὁ μὲν καθαρὰν ἔχων καρδίαν, ὁ δὲ ἐβδελυγμένην, ὁ μὲν ὄψεται — ἐπεὶ οὐκ ἐν τόπῳ βλέπεται ὁ Θεὸς, ἀλλὰ καθαρᾷ καρδίᾳ —, ὁ δὲ οὐκ ὄψεται αὐτόν. Οὕτω νοητέον καὶ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ. Μὴ γὰρ οἴου, ὅτι πάντες οἱ βλέποντες Χριστὸν ἔβλεπον. Ἔβλεπον Χριστοῦ σῶμα, Χριστὸν δὲ — καθ' ὃ Χριστός ἐστιν — οὐκ ἔβλεπον. Ἐβλέπετο δὲ ὑπὸ μόνων τῶν ἀξίων βλέπειν τὸ μέγεθος αὐτοῦ.

Ἐπηγγείλατο δὲ καὶ ἡ γραφὴ, ὅτι εὑρίσκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτὸν, ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτόν [2]). Ἐκ δεξιῶν δὲ ἑστὼς τοῦ θυσιαστηρίου ὤφθη ὁ ἄγγελος, ἐπεὶ αἴσια αὐτῷ ἔμελλεν προαγγέλλειν.

Ἐταράχθη δέ φησιν Ζαχαρίας [3]). Ξενίζουσα γὰρ ὄψις ἀνθρώπῳ φαινομένη οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὑπομονητή. Ὅμως ἐπιστρέφει αὐτὸν ἀπὸ τῆς ταραχῆς, εἰπὼν «μὴ φοβοῦ» καὶ ἀνακτᾶται αὐτὸν διὰ τοῦ εὐαγγελίζεσθαι τὴν γένεσιν Ἰωάννου λέγων «ἠκούσθη ἡ δέησίς σου».

[1]) Matth. 5, 8. — [2]) Sap. 1, 2. — [3]) Ab his verbis apud Hieronymum homilia quarta incipit. —



Ποία δὲ ἀκολουθία τὸν ὑπὲρ ἁμαρτημάτων δεόμενον τοῦ λαοῦ ἀκοῦσαι «μὴ φοβοῦ, ἠκούσθη ἡ δέησίς σου» καὶ τοῦ ἀκουσθῆναι ἀπόδειξιν λαβεῖν τεχθήσεσθαι αὐτῷ παῖδα τὸν Ἰωάννην! Εἰκότως· ἐπειδὴ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτημάτων τοῦ λαοῦ παρεκάλει, ἔμελλε δὲ τίκτειν υἱὸν βοῶντα «ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου» [1]), *ἤκουσεν τοῦ «τέξη υἱόν»* [2]).

Καὶ πολλοί φησιν ἐπὶ τῇ γεννήσει αὐτοῦ χαρήσονται! Εἰ γὰρ καὶ μὴ πάντες Ἰουδαῖοι, ἀλλὰ πολλοὶ ἐχάρησαν ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ τοῦ προδρόμου διαγγέλλοντος ἐπιδημεῖν τὸν Σωτῆρα. Τὸ δὲ εἰπεῖν «ἔσται μέγας» μέγεθος ἐμφαίνει τῆς Ἰωάννου ψυχῆς βλεπόμενον ὑπὸ τοῦ Θεοῦ. Ἔστι γάρ τι μέγεθος καὶ ψυχῆς κατ' ἀρετήν, καὶ ἔστι τις σμικρότης ψυχῆς. Οὕτως ἀκουστέον τοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ «μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων» [3]) *τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. Μικρὸν γὰρ ἐκεῖ τὸν ἐναντίον τῷ μεγάλῳ λέγει, οὐ χρείαν ἔχων ἐντολῆς περὶ τοῦ μεγάλου, ἵνα καὶ τοῦτο εἴπῃ· οὐδὲ γὰρ καταφρονεῖται ὁ μέγας. Ὅτι δὲ ὁ μικρὸς ὁ τυχών ἐστι, δῆλον ἐκ τοῦ «ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων»* [4])· *ὁ γὰρ μέγας κρείττων σκανδάλου ἐστίν.*

Οὐ πᾶς δὲ μέγας εὐδόκιμος, ἀλλ' ὁ ἐνώπιον Κυρίου τοῦτ' ἔστιν ὁ δίκαιος. Ὁ μὲν οὖν λαὸς οὐκ οἶδεν τὸν Σωτῆρα ἤδη ποιοῦντα σημεῖα, ὁ δὲ Ἰωάννης ἔτι ἐν κοιλίᾳ ὢν σκιρτᾷ ἐλθούσης τῆς μητρὸς Ἰησοῦ. Πνεῦμα οὖν ἅγιον εἶχεν ἔτι ὢν ἐν τῇ κοιλίᾳ. Αὐτὸς μὲν οὖν πολλοὺς λέγεται ἐπιστρέψαι, ὁ δὲ Κύριός μου πάντας· τοῦτο γὰρ ἔργον αὐτοῦ.

Τὸ δὲ ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα [5]) *μετῆλθε δὲ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς Ἰωάννην. Ἀλλὰ μὴν ἡ ἀκολουθία τῆς φύσεως βούλεται καρδίας τέκνων ἀκολουθεῖν μᾶλλον πατράσιν, οὐ πατέρας δουλεύειν υἱοῖς. Ἀλλ' ἐπεὶ βούλεται τῷ νέῳ λαῷ δεῖν τὸν ἀρχαῖον ἀκολουθεῖν, ὃς ἐν χώρᾳ ἦν πατέρων, ὁ δὲ δεύτερος καὶ νέος ἐν χώρᾳ υἱῶν — ἀντὶ γὰρ τῶν πατέρων*

---

[1]) Jo. 1, 29. — [2]) Hoc non ad verbum, sed ad sensum dictum est pro: *ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι.* — [3]) Matth. 18, 10. — [4]) ibid. 6. — [5]) Hic lacuna videtur esse. —



σου ἐγεννήθησαν υἱοί σοι[1]) — ἀντιστρέφει τὴν ἀκολουθίαν. Καὶ γὰρ ἀποκαθιστᾷ τὴν συναγωγὴν ὑπὸ τὴν ἐκκλησίαν. Ἑρμηνεύων δέ, τίνες οἱ πατέρες, τίνες δὲ τὰ τέκνα, ἐπιφέρει καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων. Δεῖ γὰρ τοὺς παλαιοὺς παρὰ Ἰουδαίοις τῇ φρονήσει τῶν δικαίων ἀκολουθῆσαι.

Οὐ μόνον δὲ ὡς πρόδρομος τῆς πρώτης παρουσίας, καθὼς ὁ Θεσβίτης τῆς δευτέρας, λέγεται ἐν δυνάμει Ἡλίου ὁ Ἰωάννης, ἀλλὰ καὶ ὡς ἀσκητὴς καὶ παρθένος καὶ ὡς ἐν ἐρήμοις τὰ πολλὰ διάγων καὶ ὡς ἐλέγχων ἁμαρτάνοντας βασιλεῖς τε καὶ ἰδιώτας. Δυνάμει οὖν ἐκλήθη Ἡλίας. Οὐ γὰρ ἐναργεῖ πράγματι ἦν Ἡλίας, ὥς φασιν οἱ δοξάζοντες μετεμψύχωσιν, λέγοντες, ὅτι ἡ ψυχὴ Ἡλία εἰς Ἰωάννην ἦλθεν. Οὐ γὰρ ἐν ψυχῇ φησιν Ἡλίου — οὐ γὰρ ἦν μετεμψύχωσις —, ἀλλ' ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου. Ἦν γὰρ ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα καὶ δύναμις, εἴτ' οὖν πνευματικὸν χάρισμα, ὥσπερ καὶ περὶ ἕκαστον τῶν προφητῶν. Τὸ οὖν πνεῦμα, ὅπερ ἦν ἐν Ἡλίᾳ, γέγονεν ἐν Ἰωάννῃ. Ἐκεῖνος ἀνελήφθη, οὗτος δὲ πρόδρομος γέγονε τοῦ Σωτῆρος. Ἀλλ' οὐδὲ τοῖς πρὸς μετεμψύχωσιν βουλομένοις τὸ ῥῆμα βιάζεσθαι χώραν δίδωσιν ἡ ἱστορία. Ἐτόλμησαν γὰρ πολλοὶ ταύτην ἐπιρρῖψαι τὴν θεωρίαν τῇ τοῦ Κυρίου φωνῇ. Καὶ εἰ μὲν ἦν Ἡλίας ἀποθανών, ἐδίδοτο πρὸς τοῦτο χώρα αὐτοῖς. Εἰ δὲ μετὰ σώματος ἀνελήφθη, πῶς ψυχὴ ἡ ἐνσώματος εἰς ἕτερον σῶμα μετεκομίσθη; Ἀλλὰ τὸ ἐν πνεύματι ὡς ἀποδέδοται ἐν τῷ προφητικῷ λέγει χαρίσματι.

Hysterographon editoris.

Praefatiunculam scribenti in animo mihi erat non plus edere quam eam homiliam, quae Hieronymo tertia est. At postquam graecum hujus tertiae textum perscripsi, tum demum vidi, paene ridiculae brevitatis istam editionem evasuram esse. Ut igitur justae longitudinis editio efficeretur, quartam homiliam tertiae subnectere animum induxi.

Mox autem inopinata atque ea non parva difficultas

[1]) Ps. 44 (45), 17. —



oborta mihi est. In codice enim ad marginem horum verborum *Ποία δὲ ἀκολουθία κτλ* compendium quoddam adnotatum est, quod sine ulla dubitatione sic legendum est: *τοῦ χρυσοστόμου*. Adjutus igitur indice in omnia Chrysostomi opera generali, qui in Mignianae Patrologiae Graecae tomo LXIV[to] inest, quamquam non modo Chrysostomi, sed etiam Pseudochrysostomi ad unum omnes locos, ubicumque Zacharias Joannis baptistae parens commemoratur, evolvere atque perlegere haud gravatus sum, tamen nostrum illum locum (*ποία δὲ ἀκολουθία κτλ*) nullo modo reperire potui. Egit quidem Chrysostomus de textu Lucaneo *εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου* (I, 13) idque in homilia in diem natalem Jesu Christi (Migne, tom. IL col. 357), egit de eodem textu etiam Pseudochrysostomus (ibid. col. 790): at neutrubi locum istum a codicis nostri librariô Chrysostomo attributum deprehendes. Quodsi haec verba *ποία δὲ ἀκολουθία κτλ* Chrysostomi non sunt, cuinam alii potius quam Origeni ea attribuerim? Tam arcte enim cum loco proxime praecedente cohaerere mihi quidem videntur, ut, duorum diversorum auctorum eos duos locos esse, persuadere mihi vix potuerim. Eum autem ipsum, qui proxime nostrum praegreditur, locum non alîus atque Origenis esse, en! demonstratio ad oculos, quae dicitur, continuo fiat:

Cod. gr. Mon. 208.	Hieronymus.
Ἐταράχθη δέ φησιν Ζαχαρίας. Ξενίζουσα γὰρ ὄψις ἀνθρώπῳ φαινομένη οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὑπομονητή. Ὅμως ἐπιστρέφει αὐτὸν ἀπὸ τῆς ταραχῆς, εἰπὼν «μὴ φοβοῦ» καὶ ἀνακτᾶται αὐτὸν διὰ τοῦ εὐαγγελίζεσθαι τὴν γένεσιν Ἰωάννου λέγων «ἠκούσθη ἡ δέησίς σου».	*Zacharias quum angelum vidisset, expavit. Nova quippe facies humanis obtutibus se praebens turbat mentem animumque consternat. Unde angelus, sciens hanc esse humanam naturam, primum perturbationi medetur dicens: Noli timere, Zacharia: et trepidationem refocillat novoque laetificat nuntio inferens: Exaudita est oratio tua.*

Ceterum paucae tantum lineae, an sint Origenis, dubitari possunt, locum dico inde a verbis *ποία δὲ ἀκολουθία* usque ad haec verba *ἐπιδημεῖν τὸν Σωτῆρα*. Nam quae hunc locum excipiunt (*Τὸ δὲ εἰπεῖν «ἔσται μέγας» κτλ*), ea non modo latinâ Hieronymi versione, sed etiam graecâ Macarii Chrysocephali *καταλέξει* [1]) sine ulla controversia Origeni vindicantur.

At vero non ausim verbis conceptis dejerare, totum illum graeci textûs locum, quo Joannes baptista cum Elia propheta comparatur, Origenis esse. Hieronymus certe nullam *τῆς μετεμψυχώσεως* mentionem facit, sed locum de Elia statim sic orditur: *Non ait in anima Eliae, sed in spiritu et virtute Eliae.* In codice autem nostro nulla ullius auctoris nota hodie apparet, siquidem totus folii 237[mi] margo olim a bibliopego recisus est.

XX.

Das s. g. Cheltenhamer Verzeichnis der h. Schriften.

Von

A. Hilgenfeld.

Theodor Mommsen veröffentlichte in dem Hermes (Bd. XXI, 1886, S. 142—156) aus einer Handschrift zu Cheltenham vom 10. Jahrhundert (Ch.) ein Verzeichnis der kanonischen Schriften des Alten und des Neuen Testaments, welches er im Jahr 359 abgefasst oder wenigstens aufgenommen sein liess. Das Verzeichnis hat in dieser Zeitschrift (1887. IV, S. 157—171) Johannes Weiss

[1]) Migne, tom. XIII col. 1809 nota 8.

gründlich erörtert, ausführlich und gründlich W. Sanday[1]). Inzwischen hat Th. Mommsen (Hermes, Bd. XXV. 1890, S. 636—638) die Vergleichung einer Handschrift von St. Gallen aus dem 9. Jahrhundert (G) veröffentlicht, welche die Zahl der Stichen (versus) mancher Bücher ergänzt oder abweichend bietet, die Evangelien von Aposteln den Evan-Evangelien von Apostelschülern voranstellt und mindestens Einiges berichtigt. So gewinne ich folgenden Text:

Incipit indiculum veteris testamenti qui sunt libri canonici sic

Genesis versus $\overline{\text{III}}$DCC
Exodus $\overline{\text{ver}}$ $\overline{\text{III}}$
Numeri $\overline{\text{ver}}$ $\overline{\text{III}}$
Leviticus $\overline{\text{ver}}$ $\overline{\text{II}}$CCC
Deuteronomium $\overline{\text{ver}}$ $\overline{\text{II}}$DCC
Hiesu Nave $\overline{\text{ver}}$ MDCCL
Iudicum $\overline{\text{ver}}$ MDCCL
fiunt libri VII $\overline{\text{ver}}$ $\overline{\text{XVIII}}$CC

Rut $\overline{\text{ver}}$ CCL
Regnorum liber I $\overline{\text{ver}}$ $\overline{\text{II}}$CCC
Regnorum liber II $\overline{\text{ver}}$ $\overline{\text{II}}$CC
Regnorum liber III $\overline{\text{ver}}$ $\overline{\text{II}}$DL
Regnorum liber IIII $\overline{\text{ver}}$ $\overline{\text{II}}$CCL
Fiunt versus $\overline{\text{VIIII}}$D

[1]) The Cheltenham list of the canonical books of the Old and New Testament and of the writings of Cyprian, in: Studia Biblica and ecclesiastia, Essays chiefly in Biblical and patristic criticism by members of the University of Oxford. Vol. III. Oxford 1891. p. 217—303. Dazu Appendix von C. H. Turner, p. 304—325.

1. veteris G, veteri Ch. 3. versus $\overline{\text{III}}$DCC G, $\overline{\text{ver}}$ n̄ Ch. 4. $\overline{\text{ver}}$ $\overline{\text{III}}$ G., $\overline{\text{ver}}$ n̄ Ch. 5. $\overline{\text{ver}}$ $\overline{\text{III}}$ G, $\overline{\text{ver}}$ n̄ Ch. 6. Leviticus G pr. m., Leviticum G corr. Ch. $\overline{\text{II}}$CCC G, n̄ Ch. 7. $\overline{\text{II}}$DCC G, n̄ Ch. 8. Hiesu G, Ihū Ch. MDCCL G, n̄ Ch. 9. $\overline{\text{ver}}$ Ch., ver G. MDCCL G, n̄ Ch. 10. $\overline{\text{ver}}$ G, ver n̄ Ch. $\overline{\text{XVIII}}$CC scripsi, $\overline{\text{XVIII}}$C codd.

11. CCL G, CCI Ch. 14. III Ch., II G. $\overline{\text{II}}$DL G, $\overline{\text{II}}$D Ch. 16. $\overline{\text{VIIII}}$D Ch., $\overline{\text{VIII}}$D G. efficiuntur 9300 secundum G, 9250 secundum Ch.

Paralipomenon lib. I ver IIXL
lib. II ver IIC
Machabeorum lib. I ver IICCC
lib. II ver MDCCC
Iob ver MDCCC
Tobias ver DCCCC
Hester ver VIIDCC
Iudit ver MC
Psalmi David CLI ver V
Salomonis ver VID
prophetae maiores ver XVCCCLXX numero IIII
Esaias ver IIIDLXXX
Hieremias ver IIIICCCCL
Danihel ver MCCCL
Ezechiel ver IIICCCXL
prophetae XII IIIDCCC
erunt omnes versi numero LXVIIIID

Sed ut in apocalypsi Iohannis dictum est: 'Vidi XXIIII seniores mittentes coronas suas ante thronum', maiores nostri probant hos libros esse canonicos et hos dixisse seniores.

Item indiculum novi testamenti.
Evangelia IIII Mattheum vr IIDCC
Iohannem ver MDCCC
Marcum ver MDCC
Lucas ver IIICCC

17. Paralipomenon G, Paralipomen̄ Chr. ver G, om. Ch.

21. MDCCC Ch., MDCC G. 22. DCCCC Ch., VIID G. 23. ver VIIDCC G, om Ch. 24. David Ch., Davitici G. 26. VID G, VD Ch.

27. prophetae G, profetas Ch. XVCCCLXX G. XVICCCLXX Ch. 28. Esaias G (Ch. pr. m.), Ysaias Ch. corr. 29. Hieremias G, Ieremias Ch. 30. Danihel G, Daniel Ch. 31. IIICCCXL G, IIIDCCC Ch. 32. prophete G, profetas Ch.

33. versi numero G, ver n̄ Ch. LXVIIIID Ch., om. G.

34. apocalipsi G, apocalypsis Ch. 'Vidi XXIIII seniores etc.' cf. Apocal. Ioan. IV, 10. 36. hos G, hoc Ch.

38. Mattheum G, Matheum Ch. 40. 41 G, 41. 40 Ch. 40. marcum G, marcus Ch. 41. Lucas G, luca Ch. IIICCC G. Ch (secundum Mommsen, 1886), IIICC Ch. (ut videtur secundum Mommsen. 1890).

fiunt omnes versus X.
eplae Pauli n XIII
actuum aplorum ver IIIDC
apocalipsis ver MDCCC
eplae Iohannis III ver CCCL
eplae Petri II ver CCC.

Quoniam indiculum versuum in urbe Roma non ad liquidum, sed et alibi avariciae causa non habent integrum, per singulos libros computatis syllabis posui numero XVI versum Virgilianum. omnibus libris numerum adscribsi.

In dem Verzeichnis des A. T. fehlen Ezra-Nehemja (1. 2 Ezra), und Salomo's Schriften werden nicht einzeln angeführt. Dagegen werden hier aufgezählt 1. 2 Makkabäer, Tobias und Judit.

Die verzeichneten Bücher des A. T. kann Turner (p. 304), wie das Verzeichnis lautet, nur gewaltsam auf die Zahl 24 bringen. Aber diese Zählung kennt (wenigstens der ursprüngliche) Verfasser. Nach Verzeichnung der Schriften bemerkt er ja: die Vorfahren thun aus den 24 Ältesten Offbg. Joh. 4, 10 dar, dass diese (24) Bücher (nach dem ursprünglichen Verzeichnis) kanonisch sind[1]), und dass (Johannes) dieselben als Älteste bezeichnet habe[2]).

43. XIII Ch., XIIII G. 44. actuum G, actus Ch. 45. ver Ch., om. G. 46. CCCL G, CCCCL Ch. solus Ch. seq. linea add.: una sola. 47. solus Ch. seq. lin. add.: una sola.

48. ad liquidum Mommsen, aliquidum G, aliquidum Ch. 49. Fed et Ch. sed G. 50. libros Ch., om. G. posui. sequens littera erasa est in Ch. 51. versum Ch., versus G. omnibus libris nam adscribsi Ch. om. G.

[1]) Wieder ein Zeichen, dass die Bezeichnung „kanonisch“ nicht erst durch Athanasius eingeführt sein wird.

[2]) Nur bei der Lesung Z. 36 et hoc dixisse 'seniores' konnte Sanday p. 237 sq. denken an „the generation succeeding the Apostles, of whom we hear so much in the literature of the second century.“

Unter den Büchern d. N. T. vermisst man die Briefe des Jacobus und des Judas, nach Ch. auch den Hebräerbrief (nur 13 Paulusbriefe). In Ch. werden auch 2. 3 Johannis und 2 Petri beanstandet.

Die Schlussbemerkung Z. 48—51 ist schwerlich so verderbt, wie Sanday (p. 263) meint. Entnommen ist sie aus einer Ausgabe mindestens des N. T. Im Gegensatze gegen habsüchtige Buchhändler in und ausser Rom, welche die h. Schrift unvollständig verkauften, hat der Abschreiber, wie es scheint, bei den einzelnen Büchern die Zahl der Stichen (versus) berechnet nach der Zahl von 16 Sylben, welche der Hexameter (der versus Virgilianus) ungefähr bot, ohne nach solchen Stichen abzusetzen. Die Zahl solcher Stichen hat er dann allen Büchern beigeschrieben.

Anzeigen.

D. Karl Budde: Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau. Giessen 1890, VII und 276 SS.

Herr Professor Budde, der sein Werk als Erstlinge einer zukünftigen Einleitung ins alte Testament für die Verleihung der theologischen Doctorwürde der theologischen Fakultät zu Giessen gewidmet hat, behandelt seinen Gegenstand in drei Abschnitten: I. Richterbuch und Hexateuch, II. das Buch der Richter, III. die Bücher Samuelis.

Im ersten Teil will Budde nachweisen, dass dem Buch Josua und dem Richterbuch eine gemeinsame Quelle jehowistischen Charakters zu Grunde liegt, die sich über JE hinaus bis in deuteronomistische Zeit erhalten hat (S. 78), dass also hier eines jener „survivals“ zu setzen sei, deren Annahme ein Meister, wie A. Kuenen, für unerlaubt erklärt. Von vornherein scheint Budde zu der Annahme einer jehowistischen Urquelle dadurch gekommen zu sein,

dass es ihm gelang, Richt. 1, 4 als eine Verallgemeinerung aus dem Folgenden zu erklären, die im Sinne des Jehowisten zu Gunsten Judas gemacht wurde, d. h. um Judas Ansehen zu heben. Wer nun aber im Pentateuch eine elohistische Grundschrift findet, der wird, von der Pentateuchkritik herkommend, Budde's Argumentation nicht verstehen, sondern mit offenbar grösserem Rechte behaupten, die jehowistische Verallgemeinerung müsse in einen elohistischen Rahmen hineingesetzt sein, wie es denn in der That gar nicht so schwer ist auch Budde gegenüber darzuthun, dass Richt. 1 u. 2 eine blosse Compilation aus dem Buch Josua, zumeist gerade, wie z. B. Kalebs Geschichte, aus elohistischen Stücken ist, und dass diese Compilation nachdeuteronomisch sein muss, da sich wiederholt Notizen des Deuteronomikers aus Josua finden, besonders hinsichtlich der nicht vollzogenen Ausrottung der Kanaaniter; kein Wunder also, dass der Compilator dann auch jehowistische Elemente berücksichtigt, daneben jedoch auch seine eigene spätere Tradition, wie sie unter veränderten Zeitumständen entstanden war, oder seine eigene Auffassung von der Geschichte der Vorzeit durchblicken lässt; denn er wollte doch, wenn er auch nur zu bestimmtem Zwecke, nämlich um Josua mit dem Richterbuch zu verbinden, compilirt, immerhin als Schriftsteller auftreten.

Richtig weist Budde sodann gegenüber A. Kuenen nach, dass der Text von Jos. 15, 13—19 nicht aus „dem jetzigen Wortlaut von Richt. 1 geflossen sein kann“, aber, müssen wir behaupten, es liegt doch auch keine zwingende Nötigung vor, deshalb nun anzunehmen, dass ein älterer Text für beide Relationen massgebend gewesen ist, sondern der Compilator hat hier wiederum frei gestaltend aus Josua, und zwar aus dem Bericht des (zweiten) Elohisten (der Genesis) entlehnt, dessen Text selbst vielleicht hier nicht ganz intact ist, da er ja nachmals, wie die Pentateuchkritik lehrt, mancherlei Überarbeitung und selbst Reconstruction erfahren hat, so dass auch der Versuch einer Herstellung eines ursprünglichen Textes, wie ihn Budde im Anhang dieses Teiles (S. 84 ff.) giebt, von dieser Seite betrachtet, immerhin dankenswert und anregend ist. — Ebenso erkennt Budde richtig die Interpolationen aus dem Deuteronomiker im Buch Josua, aber wie jene jehowistische Verallgemeinerung, so haben auch diese Stücke jetzt einen bestimmt tendenziösen Character bekommen, indem das לא יכלו mit Absicht vom Überarbeiter vermieden wird: Israel kann mit Jehovas Hilfe alles, auch die Kananiter ausrotten, aber Israel thut es nicht. Das ist offenbar eine spätere, die einfache Geschichtserzählung modelnde Vorstellung, gleichsam eine Entschuldigung Gottes, wie solche ja z. B. auch das Buch Hiob enthält, worauf hier nicht ganz absichtslos hingewiesen

sein mag. — Der viel umstrittene v. 36 dürfte mit Recht hinter v. 16 eingeschaltet sein. — In Richt. 2, 1 ff. lässt Budde (S. 21), da er nach den LXX ἐπὶ Βαιθὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ annimmt, die Worte אל בית ישראל durch Homoioteleuton ausgefallen sein. Dagegen und gegen die Budde'sche Auffassung der ganzen Stelle lässt sich einwenden, dass ja die LXX vor ἐπὶ Βαιθὴλ auch ἐπὶ τὸν Κλαυθμῶνα (Bochim, הבכים) lesen; dies Bochim aber ist wohl aus dem Folgenden (v. 5) heraufgenommen, und es ist nichts im Wege anzunehmen, dass (nach Jos. 18, 1) ursprünglich Silo im Text gestanden hat, dass aus diesem, als im Folgenden einmal infolge der vom Überarbeiter etymologisch benutzten Strafpredigt Bochim stand, auch oben Bochim wurde, und nun die LXX, da Bochim ihnen nicht genügte, dies durch Βαιθὴλ, und da Bethel in den nördlichen Stämmen lag, noch durch Haus Israel ergänzten, um auf diese Weise die Einheit und Gesamtheit von Juda und Israel auszudrücken.

Es kann nicht in der Absicht einer Ankündigung liegen, dem Autor des anzukündigenden Werkes auf Schritt und Tritt nachzugehen, was einer Herausgabe seines Buches mit Anmerkungen gleichkommen würde, wenn wir aber durch die Kritik des Pentateuchs und durch die aus ihr gewonnenen sicheren Resultate uns belehren lassen, wie bei den Hebräern Geschichte geschrieben wurde, so möchten wir doch nochmals der von Dillmann (Num., Deut., Jos., S. 442) gebilligten Ansicht beistimmen, dass die parallelen Stücke in Richt. und Josua von einem Redactor aus dem Buch Josua entlehnt sind; denn es war, wie eben der Pentateuch aufs deutlichste zeigt, nicht Sitte in Israel, ältere Texte gleichsam mit der Scheere oder, um uns gleichfalls des Anachronismus zu enthalten, mit dem Schreibermesser zu behandeln und ihren Inhalt hier und da zu verteilen, beziehungsweise das aus ihnen früher noch nicht Entlehnte anderwärts unterzubringen, sondern der zweite Bearbeiter setzt seine Worte in den Text, oft zwar mit Streichung des älteren Wortlautes, oft aber auch mit einer uns unbegreiflichen Schonung der älteren Elemente, wie denn der Jehowist ja z. B. dadurch, dass er vor ihm gestrichene Stücke des älteren Elohisten aus dessen ihm noch zugänglicher Redaction nachmals wieder einfügte, nicht selten scheinbare Widersprüche erzeugt. Gerade aber die Umänderung des לא יכלו להוריש in ein blosses: „Vertrieben nicht" zeigt hier, dass der Redactor des Richterbuches den Text in Josua kannte und nun nach seiner Auffassung der Verhältnisse wiedergab. Ganz unwahrscheinlich aber ist, was Budde's Meinung zu sein scheint, dass ein älterer Text den Grundstoff zu Richt. 1 gegeben habe, und dann der Rest nachmals ins Buch Josua kam, oder dass irgend etwas gestrichen wurde, weil es irgend wo schon einmal stand. Damit dürfte sich auch das zu

Jos. 19, 47 und Richt. 1, 34 f. (S. 31) Beigebrachte erledigen. Auch die Parallele zwischen Num. 32, 39—42, einem Stück, das dem ältesten Elohisten angehört, und Jos. 13, 13 erklärt sich wohl daraus, dass dem deuteronomischen Redactor des Richterbuches daran gelegen war, in seiner Relation so viel als möglich auch den politischen Stand der Dinge, wie er zu seiner Zeit gegeben war, wiederzuspiegeln. Daher lässt er Gessur und Maachat in Mitten Israel wohnen, wie es damals, als er schrieb, thatsächlich wohl der Fall war, während gar nicht ausgeschlossen ist, dass anfangs beide, als die Scharen Israels Kanaan überfluteten, zurückgedrängt, d. h. in die Berge versprengt waren; denn offenbar haben wir es auch bei der Eroberung Palästinas mit der oft beobachteten Erscheinung zu thun, dass die Eindringlinge die Bewohner der Ebene in die Gebirge verjagen, dann, während diese erstarken, im ruhigen Besitz selbst erschlaffen und nun einen Teil des Eroberten allmählich wieder einbüssen. Nun geht die Erzählung von der Eroberung Kanaans von der vollendeten Thatsache der Unterwerfung der Ureinwohner aus; wie diese sich aber wieder hervordrängten, so änderte sich im Lauf der Zeit auch die Tradition über die Besitznahme des Landes, und diese Tradition macht sich später in Überarbeitungen bemerkbar. Man darf also nicht sagen, „die negativen Angaben sind nur verständlich, wenn ihnen positive Angaben über die Gebiete der Stämme vorangehen“ (S. 40), sondern die negativen Angaben geben das Bild einer späteren Zeit, für uns einer Tradition, die sich sicherer Autoritäten erfreute, da sie im Bestehenden ihren Boden hatte. Und wer will behaupten, dass nicht hier und da von vorn herein auch unter günstigen Bedingungen Bündnisse geschlossen sein können, so wenig das allerdings dem semitischen Charakter entspricht. Dass aber vollends das vorkönigliche Israel in drei gesonderte Massen zerfallen sein soll (S. 48), das bedarf denn doch kräftigerer Beweise als Budde und wahrscheinlich irgend ein anderer sie beibringen kann. Oder denkt sich Budde den Einmarsch der Israeliten in Kanaan wie den der drei preussischen Heeressäulen in Österreich? Eine solche Taktik lag dem semitischen Altertum denn doch wohl etwas fern. Die Stämme Israels, so und so viel an der Zahl, hatten sich mit Kenitern und Kenissitern in der Wüste vereinigt, und all diese Leute, „Israeliten und Pöbelvolk“, überfluteten Kanaan in geschlossenen Haufen. Erst später gestalteten sich besondere Stammgenossenschaften und Bündnisse zwischen den Stämmen heraus, wie denn Hebron z. B. sicherlich Sitz eines israelitischen Südbundes in vorköniglicher Zeit geworden ist. Wir glaubten dies des weiteren ausführen zu müssen, weil Budde sich Geschichtsconstructionen macht und nach dieser seiner Geschichtsauffassung dann Quellen entdeckt. Das Heil für die Er-

forschung des hebräischen Altertums aber liegt allein darin, dass man, frei von aller Sucht nach Neuem, lediglich von dem Gegebenen ausgeht, die einfachsten geschichtlichen Verhältnisse voraussetzt, dazu die Quellen sucht, und nun nachweist, wo Abweichungen und offenbar spätere Relationen in diese Urerzählung Züge einflechten, die einer späteren Zeit angehören. Geschichtlicher Blick und Quellenforschung müssen Schritt um Schritt Hand in Hand gehen. Absolute Sicherheit wird sich auch so nicht erzielen lassen, wo aber eins von jenen beiden dem andern allzu kühn voraneilt, da ist der Unsicherheit Thür und Thor geöffnet. Dass z. B. die Söhne Josephs, Jos. 17, 14–18, in einem ganz zweifelhaften späteren Stück, zwei Loose verlangen und — mehr oder weniger scheinbar — bekommen, hält Budde trotz aller Schwierigkeiten der Form und trotz aller grossen sachlichen Bedenken, die er beide einräumt, mehr als nötig ist, für „quellenhaft" (S. 33), da ihm die Eroberung des Ostjordanlandes von Westen her feststeht. Nun ist aber kein Grund vorhanden, wenn man nicht hyperkritisch sein will, wie das allerdings dem alten Testament gegenüber Mode wird, einen Zweifel in die Überlieferung zu setzen, dass die Israeliten lange Zeit im Ostjordanlande sassen, als sie die „Wüste" durchzogen hatten, ja so lange dort angesiedelt waren, dass sie von den palästiensischen Kanaanitern die Jenseitigen, עִבְרִים, genannt werden konnten. Ebensowenig ist es zweifelhaft, dass sich nachmals die ostjordanischen Stämme, deren Zugehörigkeit ja künstlich durch den Hinweis auf ein altes Cultusdenkmal festgehalten werden soll, die eine Hälfte des Hauses Joseph, in immer loserem Verbande mit den jenseitigen Stämmen fühlten und bei der Verschiedenartigkeit der beiderseitigen Interessen fühlen mussten. Danach entspricht das Stück einer späteren Zeit, wo Ephraim und Westmanasse, das Haus Josephs, nach der nunmehr alten Tradition von zwölf Stämmen wirklich als ein Doppelstamm dargethan werden sollte, und wo man es an der Zeit hielt, den Norden, wiederum das Haus Josephs, einmal daran zu mahnen: wenn euch die Ebene und „Bergland", das ihr besitzt, bei eurer wachsenden Volkszahl zu enge wird, so zieht doch hinauf, erobert auch „den Wald", den die Kanaaniter nämlich noch besitzen, macht euch auch den urbar, dann habt ihr ein doppeltes Loos, und fürchtet euch nicht vor den eisernen Wagen der kanaanitischen Stammesgenossen in Beth-Sean und im Thal Jesreel.

Ganz unglücklich ist Budde in der Scheidung der Quellen von Jos. 9. Er nennt drei unbeanstandet jehowistische Stücke, Gen. 9, 20–27, Gen. 19, 30 ff. und Gen. 38, und behauptet dann, Jos. 9, die Geschichte von der List der Gibeoniter, habe mit jenen von Blutschande handelnden Stellen „in Inhalt und Entwicklung grosse Ver-

wandtschaft.“ Wer will die finden? Wo der Jehowist im Buch Josua thätig ist, erkennt man ihn sofort aufs deutlichste; jehowistisch ist 4, 6—7 vgl. Exod. 12, 25—27, 13, 14 ff.; 5, 6 b, wo Num. 14, 23 benutzt wird und die Erweiterung sich schon aus der ungewöhnlichen Länge des Satzes ergiebt, sodann 7, 8—10 vgl. Num. 14, 15—16, wo bereits לָמָּה זֶּח den Verfasser verrät, vielleicht auch 8, 12—16. Vielmehr läuft wie überall im Buch Josua, so auch Cap. 9 der Text des ältesten elohistischen Berichterstatters des Hexateuchs fort; der Deuteronomiker zählt V. 1—2 nur in seiner Weise die verschiedenen kanaanitischen Völkerschaften auf, dann ist 3—15 a gut elohistisch, darauf schiebt 15 b der priesterliche Elohist ein und ebenso 17—21, wo er wiederum die Fürsten der Gemeinde in den Vordergrund stellt, 16 und 22—24 ist elohistisch, nur hat der Deuteronomiker, wie schon Vatke und Hollenberg sahen (dagegen Wellhausen und Kuenen) den v. 24 glossiert, um 25—27 hinzuzufügen. Jos. 10, 12—14 ist sicherlich deuteronomisch (S. 61), nur muss man es als vollen Einschub betrachten und nicht annehmen wollen, dass auch bei diesen drei Versen wieder allerlei Hände thätig waren. Als W. Vatke der modernen alttestamentlichen Kritik die Bahn eröffnete, hätte man ihn am liebsten gesteinigt. Was würde er sagen, wenn er hörte, wie heutzutage mit dem Text umgegangen wird! Richtig erklärt Budde die Änderung des Namens Adoni Sedek in Adoni Bezek (Jos. 10 vgl. Richt. 1, 5), doch erklärt sich auch da der Text im Richterbuch durch Benutzung von Josua, wie dies in den folgenden Abschnitten der Fall ist. Jos. 11 ist von deuteronomischer Hand stark bearbeitet, es ist in den älteren Bericht eingeschoben 6. 9. 10 b. 12 b—15. 19—23; zu dieser doppelten Tradition hat nun der Redactor aus seiner eigenen Überlieferung, was ihm nötig schien, hinzugefügt und nicht bloss Mosaikarbeit geliefert. Dass es aber verschiedene Traditionen auch über die bedeutungsvollsten Erscheinungen des Altertums gab, das zeigt Amos und seine Darstellung von der Zeit der Wüstenwanderung. Es ist ja das Eigentümliche der mündlichen Tradition, die wir hier doch als wirksam voraussetzen müssen, dass sie der schriftlichen Überlieferung an Stabilität weitaus nachsteht und sich von Zeitereignissen gern beeinflussen lässt. Dazu kommt, dass, wie das Lied der Debora beweist, die Erinnerung an die Vorzeit in Liedern fortlebte, und da ist es wieder natürlich, dass die Poesie, zwar stabiler als die Prosa, doch die Geschichte in ihrem Licht erscheinen lässt, und wo nun eine geschichtliche Tradition, sei sie mündlich oder schriftlich, von solchen Liedern beeinflusst wird, da wird sie oft gar farbig schillernd. Vor allem aber ist nicht zu übersehen, wenn man beide vergleicht, dass der Hexateuch überarbeitet, Richt. 1 und 2 gearbeitet ist.

Daher die ganz andere Art und Weise. Der Compilator des Richterbuchs giebt eben die Tradition seiner Zeit, und die Parallelen beweisen uns, dass er die ältere Tradition im Buch Josua kannte und benutzte. Wenn zwei dasselbe in verschiedener Weise erzählen, so folgen sie eben ihrer Anschauung von der Sache, und es ist durchaus nicht nötig, am wenigsten im Altertum, eine ältere gemeinsame schriftliche Quelle vorauszusetzen, die sie beide beliebig ändern. Zeigen sich doch solche Differenzen noch heut, wo alles fixirt wird, gar nicht selten. Man denke nur an die Abweichungen der Moltke'schen Darstellung des französischen Krieges von derjenigen des Generalstabswerkes, das er sicherlich gekannt haben dürfte. Aber die „ältere Quelle“ ist nur die persönliche Auffassung. Hier, in der alttestamentlichen Litteratur, liegen nun aber Jahrhunderte zwischen den Thatsachen und der Aufzeichnung derselben. Die Tradition hatte an den Stammhelden Ephraims, an Josua, angeknüpft und ihm vieles beigelegt, was später und von anderen, weniger bedeutenden Führern geschah. Diese Überlieferung giebt die alte Elohimsquelle, hier eine Josua-Geschichte im eigentlichen Sinne, die aber vielfach von der Priesterschrift unterbrochen wird, wie bereits Vatke das ausführlich nachgewiesen hat. Gelegentlich konnte dann von einem Redactor aber allerdings auch rein willkürlich verfahren werden, wie auch Budde S. 71 f. als Hilfshypothese wenigstens, annimmt, aber wahrscheinlich ist Willkür nicht, wenn wir uns die schriftstellernden Kreise in Israel vergegenwärtigen; eher könnte man wohl von bestimmten Tendenzen reden, wie solche ja beim priesterlichen Elohisten wie nachmals beim Chronisten offen zu Tage liegen. Budde behauptet sodann S. 77, dass wir „dem oder einem von mehreren Deuteronomisten die Einfügung und damit die Erhaltung dieser ältesten Bestandteile des Buches Josua verdanken.“ Dass aber Bezug auf das Deuteronomium genommen wird, beweist nur, dass der Compilator wie einerseits Stücke des älteren (zweiten) Elohisten (der Genesis) aus Josua, so anderseits auch Bemerkungen des deuteronomischen Überarbeiters des Buches Josua benutzt, dass also Richt. 1 u. 2 jünger als Deuteronomium und Josua und abhängig von diesen beiden sind, die allerdings ihrerseits wieder nicht für nachexilisch gehalten werden dürfen. Jedenfalls ist die Vorstellung, Jahwe habe heidnische Völker übrig gelassen mit dem Zweck, die Kinder Israels die Kriegskunst zu lehren, eine ganz späte, gleichsam wieder eine Entschuldigung des Bundesgottes. Das ist keine alte Quelle; wäre sie aber alt, wie Budde S. 79 annimmt, so wäre sie sicherlich auch anderwärts benutzt. Nun will der Verfasser von Richt. 1 u. 2 das Buch Josua und das Richterbuch verknüpfen; er kennt also letzteres und benutzt es daher auch, aber

in streng deuteronomischem Sinne und nicht in der späteren Weise des nachmaligen Redactors in Richt. 3, 1—4, wo uns fast wie im Hiob ein Prüfungsleiden eigenartig aufstösst.

Budde meint, c. 1-2, 5 kennzeichne sich schon durch den Widerspruch zwischen 1, 1 und 2, 6 als ein erst später an diese Stelle gesetztes Stück; dieser Widerspruch ist aber nur scheinbar und entstanden durch die Kürze des Compilators von c. 1 u. 2: Josua entlässt das Volk, das unter seiner Führung die Eroberung vollendet hat; jeder geht in seinen Besitz, Josua stirbt, und das Volk bleibt Jahwe unter Josuas zeitgenössischen Nachfolgern noch treu. Und nun entlehnt der Verfasser von 1 u. 2 die Anknüpfung zu c. 3 ff. — und damit kommen wir zum zweiten Hauptteil der Budde'schen Arbeit — aus dem Buch der Richter, wozu endlich ein anderer 3, 1—4 einschaltet. Das eigentliche Buch der Richter beginnt demnach nicht mit 2, 6, sondern erst mit 3, 5.

Sehen wir von Einzelheiten ab, so verkennt Budde vor allem. dass Richt. 3, 5—16, 31 in zwei gesonderte Massen zerfällt, c. 3—12 und 13—16; denn die Einleitung der Simson-Geschichte ist von demjenigen, der letztere anfügte, aus dem Text der anderen Richtergeschichten entlehnt; im übrigen ist Sprache und Anschauung in c. 13—16 durchaus verschieden von der in c. 3—12. Gideon treibt noch Stierdienst, er bildet aus der Beute der Midianiter ein Ephod, Jephthah vollzieht noch ein Kindesopfer; das sind uralte fortgeerbte historische Züge, die hier in einer gewissen naiven Geschichtsdarstellung gegeben werden, aber in Simson erscheint uns ein mythisch ausgestalteter Sonnen-, kein Gottesheld, kein Nasisäer, wie ihn der Verfasser von 3 ff. kennzeichnen würde. Verschiedenheiten giebt es nun auch in den einzelnen früheren Richtergeschichten, aber wer will entscheiden, was sich davon auf spätere Redactionen zurückführen lässt. Freilich möchte Budde S. 135 die fünf kleinen Richter vom Redactor, dem er auch die Zeitrechnung beimessen will, „eingesetzt" sein lassen. Ja, wer die alttestamentlichen Bücher als Mosaikbilder betrachtet, mag zu dieser Auffassung gern bereit sein. Wahrscheinlicher aber ist es, dass die Reihe der Richter und ihre Zeitrechnung traditionell, wir können geradezu sagen schulmässig gegeben war, und dass nun ein Verfasser, was er an Stammesgeschichten und Richtererzählungen fand, zu unserem Richterbuch (3—12) ausarbeitete. Diese Hypothese trägt allein der Einheit und der Verschiedenartigkeit innerhalb der Einheit Rechnung. Diesem alten Buch haben dann andere 13—16 und 17—21 angefügt. Die beiden Geschichten 17—18 und 19—21, welche denselben sichtlichen Zweck haben, die anarchischen Zustände vor den Königen zu schildern, selbst wieder, wie unsere Märchen, von Mund zu Mund erzählt

und daher mit bunten Zügen durchwebt, haben, wie uns scheint, in ihrer jetzigen Gestalt denselben Verfasser. Die Sprache ist dunkel, reich an Eigentümlichkeiten, in beiden Erzählungen dieselbe, aber verschieden von derjenigen des alten Richterbuchs.

Im dritten Teil seines Buches unternimmt Budde eine Quellenscheidung der Bücher Samuelis. Hier war trefflich vorgearbeitet. Schon Gramberg, de Wette, Ewald, Vatke besonders gegen Thenius, der fünf Quellen fand, erkannten die Duplicität der in einander gearbeiteten Erzählungen, von denen nach Vatke die jüngere im ersten Buch c. 1—8, c. 10, 17—27, c. 11—12, c. 15—16, c. 18, 10—16, c. 19, 9—24, c. 26—28 und c. 31 umfasst und von einem Überarbeiter, der mancherlei Glossen einschob, mit der älteren Quellenschrift verbunden wurde. Wellhausen, Cornill u. a. hatten diese Untersuchungen weitergeführt. Nach Budde rührt aus der jüngeren Quelle, die er mit M (Mispa) bezeichnet, her: c. 1—8, c. 10, 17—24; c. 12; c. 15, aus der anderen, die er G (Gilgal) nennt: c. 9—10, 7 und 9—16, c. 11, 1—11 und 15, c. 13, 1—7a. 15b—18 (oder 23?), c. 14, 1—46 und 52. In sich vermehrt ist G durch c. 10, 8, c. 13, 7b—15a, ein Redactor verband beide Erzählungen besonders durch Abschnitte wie 10, 25—27 od. 11, 12—14, und ausserdem gelten ihm besonders die aus M stammenden Stücke als von deuteronomischer Hand mit chronologischen und pragmatischen Einschüben durchsetzt. Ein panegyrischer Abschluss dieses Teiles ist 14 v. 47-51. Im folgenden Teil (I. Sam. 16 — II. Sam. 8: Saul und David) legt er G = J bei: Sam. I, 16. 15—22 .. s. 18, 5 .. 20—30 .. 6 ff. (eine Gestalt davon) 9-11. c. 20. c. 21, 1. c. 22, 1—4. 6-23. c. 23, 1—14a. 19—28. c. 25, 2—44. c. 24. c. 27. c. 28, 1. 2. c. 29. c. 30. c. 28, 4—16. 19 $\alpha\beta$—25. c. 31. Sam. II, 1, 1-4. 12? 17 ff.? c. 2. c. 3, 1. 6b—39. c. 4. c. 5, 1—3. 17—35. [21, 15 ff. 23, 8 ff.?]. c. 6, 1. c. 5, 6—12. c. 6, 2—23. c. 6, 2—23. c. 3, 2—6a. c. 5, 13—16. c. 8, 16—18 [ursprünglich gleich c. 20, 23—26]. Der Quelle G = E weist er zu: Sam. I, 17 c. 18, 1—4 im M. T. v. 6—8 (eine Gestalt davon) ... v. 17—19. c. 19, 1—17. c. 21, 2—10 ..... c. 23, 14b—18? c. 26 ... Sam. II, 1, 5 od. 6—11. 13—16. Für grössere Einschaltungen, wesentlich an E angelehnt, gelten Budde I, 16, 1—14. c. 19, 18—24. c. 21, 11—16. c. 22, 5. c. 25, 1a. c. 28, 3; pragmatischer Zusatz ist ihm Sam. II, 7, redactioneller Panegyricus zum Abschluss der Davidgeschichte: II, c. 8, 1—15. Demnach giebt die Relation J bis auf wenige Stellen einen geschlossenen Zusammenhang, die Relation E dagegen reicht nur bis zu Sauls Tod und zeigt grosse Lücken. Vatke wollte im zweiten Buch der jüngeren Relation nur 2, 4b—7 und c. 6, vielleicht c. 7 beilegen. Budde erkennt die ununterbrochene Folge von II. Sam.

9—20 an und behandelt II, 21—24 als Einschübe, Vatke als Anhänge. Ausserdem betrachtet Budde II. c. 8 als aus dem Folgenden compilirt, worauf c. 9—20 verworfen, aber von einem späteren Redactor wieder nachgetragen sei. Über die Zeit der Quellen fehlen leider bestimmtere Angaben; denn der Ausdruck „nachdeuteronomistische Redaction“ will wenig sagen. Wir dürfen vor allem wohl gespannt sein auf die Resultate, zu denen Budde im Pentateuch gelangt. Hic Rhodus, hic salta.

Berlin. H. Preiss.

H. H. Scullard, Martin of Tours, apostle of Gaul. "Hulsean" Prize Essay for 1890. John Heywood, London (1891). Kl. 8. XXIX and 173 pp.

Eine englische Preisschrift über Martinus Turonensis, dessen Bedeutung in Hinsicht des Verhältnisses von Staat und Kirche, der christlichen Mission und des socialen Lebens das Vorwort hervorhebt. Die Hauptquelle ist immer Sulpicius Severus, dessen vita S. Martini nebst den Briefen ad Eusebium, ad Aurelium, ad Bassulam und Dialogus II. III. Nach vielen Vorarbeiten sucht der Vf. den h. Martinus im Zusammenhang mit dem allgemeinen Leben der Zeit darzustellen.

Die Vorbereitung für das Lebenswork Martin's (p. 1—27) schildert seine Kindheit, seinen Kriegsdienst und seine ersten Versuche. Der Abschnitt über den Wirkungskreis (p. 29—76) behandelt die politische, sociale und religiöse Lage Galliens. Das vollendete Werk (p. 79—144) umfasst Martin als eine politische Macht, als socialen Reformator, als Missionar als Bischof und sein Lebensende. Die Anhänge (p. 145—173) bieten 1) die Hauptdaten von Martin's Leben, 2) seine unächte Confessio, 3) seinen angeblichen Zusammenhang mit dem h. Patrick und der irischen Kirche, 4) den nicht besser beglaubigten Zusammenhang mit dem h. Ninian und der britischen Kirche.

Der h. Martinus war kein Schriftsteller, sondern ein Mann des Lebens, nicht ein so weltflüchtiger Mönch, dass er nicht auch als Bischof segensreich gewirkt hätte, ein ehrwürdiger Charakter, welcher selbst einem Kaiser in Sachen der Priscillianisten freimütig entgegentrat und das Übergreifen des Staates in das kirchliche Gebiet bis zur ersten Hinrichtung von Ketzern zwar nicht verhinderte, aber ernstlich rügte. Seine Frömmigkeit war auch nicht so überspannt, dass er nicht mitunter selbst Humor bewiesen hätte. Um so mehr war er ein Mann des Volkes. Seine Wirksamkeit ward schon bei Lebzeiten im Wunderglanze angesehen, wie Sulpicius

Severus lehrt. Nach seinem Tode galt er vollends als ein Wundermann, und wie viele Wunder noch auf seinem Grabe geschahen, beschrieb Gregorius Turonensis de virtutibus et miraculis beati Martini confessoris.

Die englische Preisschrift stellt den Apostel Galliens sorgfältig und anziehend dar. Als Geburtsjahr steht fest etwa 316, als Todesjahr gegen 400. Der Iulianus Caesar, unter welchem Martinus aus dem Soldatenstand schied (Sulpic. Sever. vit. b. Martini c. 4), kann nicht Iulianus apostata sein, welcher ja erst am 6. Nov. 355 Caesar ward. Bis 356 kann Martinus nicht Soldat gewesen sein, da er 20 Jahre alt war, als er aus dem Heere schied (Sulpic. Sev. v. M. c. 3), im J. 385 aber etwa 70 Jahre zählte (Sulp. Sev. Dial. II, 7). Ein Iulianus Caesar mit einem Heere apud Vangionum civitatem um 336 wird auch durch den Vf. nicht erklärt. Am Ende ist gemeint Kaiser Julian's Vater, Flavius Iulius Constantius, Constantin's d. Gr. Stiefbruder, Sohn des Constantius Chlorus von Theodora, ermordet nach Constantin's d. Gr. Tode (337). A. H.

Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von V. Ryssel. Leipzig 1891. XX u. 240 S. gr. 8. 7 Mark.

Wenn ich S. 111 ff. dies. Jahrg. der Ztschr. f. wiss. Theol. im Allgemeinen darüber glaubte Klage erheben zu dürfen, dass die Kenner des Syrischen uns verhältnismässig so selten mit Übersetzungen derjenigen Werke griechischer Kirchenlehrer erfreuten, deren Urschriften nicht mehr vorhanden, die uns aber in syrischer Übersetzung erhalten sind; so begrüsse ich in dem oben genannten Werke Ryssel's eine vortreffliche Leistung derjenigen Art, die unser kirchengeschichtliches Wissen nicht weniger zu mehren geeignet ist, wie jene anderen Übersetzungen. Wir haben es mit einem hochgebildeten Syrer zu thun, der in seiner Muttersprache geschrieben, und dessen Werke uns Ryssel jetzt in sorgfältiger Übersetzung vorlegt. Georg (s. Vorw. S. XV—XIX), um das Jahr 640 n. Chr. geboren, im Sprengel von Antiochia aufgewachsen und von tüchtigen Lehrern, besonders dem berühmten Bischof Jakob von Edessa gebildet, ward 686 zum „Bischof der Völker", d. h. der am nordöstlichen Rande der arabischen Wüste lebenden arabischen Völkerschaften geweiht und starb im Jahre 724. Ryssel, dem wir schon so manche wertvolle Förderung unserer Kenntnis des christlichen

und klassischen Altertums gerade durch Vermittelung desselben aus dem Syrischen verdanken, hat dem Verbleib der Werke des gelehrten Syrers in den Bibliotheken Italiens, Englands und Frankreichs eifrigst nachgespürt, von der Herausgabe des syrischen Textes aber im Hinblick auf die von P. de Lagarde zu erwartende Ausgabe abgesehen; er bietet statt dessen uns eine sachlich geordnete Übersetzung der Dichtungen und Briefe Georgs, für welche die Theologen in erster Linie dem verdienten Forscher Dank schuldig sind. Der Wert der hier vereinigten Schriften Georgs beruht hauptsächlich darin, dass sie uns die Geschichte der syrischen Kirche und Kirchengelehrsamkeit in ganz einzigartiger Weise erhellen. „Was die syrische Kirche seiner Zeit", sagt Ryssel S. X/XI, „glaubte, wusste und leistete, davon geben die Schriften ein um so deutlicheres Bild, je vielseitiger seine schriftstellerische Thätigkeit ist, und zugleich ein um so lehrreicheres, weil Georg zeitlich in der Mitte steht zwischen den beiden Koryphäen, mit denen die syrische Literatur beginnt und abschliesst und deren alle verschiedenen Zweige der kirchlichen Literatur berührenden Werke compendienartig die theologische Wissenschaft der syrischen Kirche ihrer Zeit repräsentiren: zwischen Ephraim und Gregorius bar Ebraja." Georgs Gedichte über das Salböl (S. 9—36) lassen uns einen Blick thun in die eigentümlich allegorische Auffassung der gottesdienstlichen Formen und Einrichtungen und die damit verbundenen dogmatischen Vorstellungen. Ryssel erkennt denselben sowie Georgs Erläuterung der Sacramente in der Entwickelung des Mysterienwesens und Cultus von Origenes bis ins 9. Jahrhundert eine sehr bedeutsame Stellung zu. Nicht minder verdient auch das Gedicht über das Mönchtum (S. 1—8) um deswillen Beachtung, weil der Verf. die Macht desselben „mit geschichtlichem Verständnis auf seine tiefste Wurzel, die sittliche Macht des Christentums, zurückführt." Die Bedeutung der Briefe für die theologische Forschung liegt unbedingt in der Reichhaltigkeit ihres Inhalts. „Derselbe führt uns mitten hinein in die wissenschaftlichen, meist der Bibelexegese zugewandten Bestrebungen, in die dogmatischen Anschauungen, aber auch in die praktischen Fragen der kirchlichen Ordnung, wie sie am Anfange des 8. Jahrhunderts das religiöse Leben der syrischen Kirche beherrschten. Wir ersehen aus ihnen, wie nicht nur die Hauptwerke der christlichen Literatur in den Klöstern Syriens gekannt und eifrig studirt wurden, sondern wie auch die griechische Literatur zu jener Zeit eine Heimstätte im fernen Osten gefunden hatte und wenn nicht weitergebildet, so doch selbständig erfasst und für die tiefere Erkenntnis der biblischen und dogmatischen Fragen weiter verwertet wurde" (S. XII). Um nicht dasjenige hier zu wiederholen, was ich

in den „Nachrichten" der „Zeitschrift für Kirchengeschichte", sowie in der „Wochenschrift für klass. Philologie" hervorgehoben, beschränke ich mich darauf, nur den Inhalt der Briefsammlung anzugeben. Die I. Gruppe enthält Kirchengeschichtliches, und zwar in Bezug auf die Lebenszeit und die Lehrweise des Aphraates (S. 44—54) und das Leben und die Lehre Gregors, des Apostels der Armenier (S. 54—59); die II. Exegetisches, teils zur Auslegung der h. Schrift (S. 59—61), teils zur Erklärung schwieriger Stellen aus Ephraim, Gregor von Nazianz und Jakob von Edessa (S. 61—71); die III. Dogmengeschichtliche Briefe, teils belehrenden Inhalts über menschliche Willensfreiheit und Sündenvergebung, teils streitbaren Gepräges über christologische Fragen (S. 71—106). Es folgen sodann Briefe, welche IV. Kirchenrechtliches und Liturgisches (S. 106—110), V. Asketisches (S. 111/112), VI. Astronomisches (S. 112—129) bringen. Von den Bruchstücken (S. 130—145) schweige ich. In lichtvoller und gründlicher Weise hat Ryssel sodann (S. 146—234) die sämtlichen Briefe Georgs erläutert. Manch neue, wichtige Thatsache tritt hier, wissenschaftlich wohl begründet, dem Leser entgegen. Auf zwei Punkte glaubt Ryssel die Forscher besonders aufmerksam machen zu müssen. „Der erste", sagt er (S. XIV), „betrifft den Nachweis, dass jene allegorisch-mystische Auffassung der gottesdienstlichen Formen und Einrichtungen durchaus mit dem Geiste der pseudodionysischen Anschauungen durchtränkt ist, die auch auf die anthropologischen Anschauungen Georgs eingewirkt zu haben scheinen (vgl. S. 142 ff.). Und weiter möchte ich noch auf die polemischen Schriften über die christologischen Fragen aufmerksam machen. So unerquicklich diese Streitigkeiten uns heute erscheinen, immerhin sind Georgs Streitschriften insofern von besonderem Wert, weil wir ersehen, wie zu seiner Zeit — in einer allerdings den Grenzen Persiens, dem damaligen Hauptsitze des Nestorianismus, abgewandten Gegend — der Gegensatz der Monophysiten sich nicht gegen die Nestorianer richtet, deren Lehre nur gelegentlich (vgl. z. B. 81, 100 und 105) als schlimmster Aberwitz erwähnt wird, sondern gegen die Anhänger des Chalcedonense, was sich doch kaum historisch erklären liesse, wenn nicht schon zwischen Cyrill von Alexandrien und Severus, der Hauptautorität Georgs, ein Unterschied der Lehre vorhanden gewesen wäre, wie ihn Loofs in seinem „Leontius von Byzanz" nachgewiesen hat." — Das Werk Ryssel's, das, ganz so wie es der Verf. im Auge gehabt, durch den Ausbau der kirchengeschichtlichen Erkenntnis auf einem Grenzgebiete zwischen Theologie und orientalischer Philologie thatsächlich erheblich fördert, sei hiermit auf das wärmste empfohlen.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.



Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Zweite neubearbeitete Auflage des Lehrbuchs der Neutestamentlichen Zeitgeschichte. Erster Teil. Einleitung und politische Geschichte. Leipzig 1890. 8. VII und 751 S. Zweiter Teil. Die inneren Zustände Palästina's und des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Leipzig 1886 8. X und 884 S.

Emil Schürer's Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgegeschichte, Leipzig 1884, VII und 698 S., liegt jetzt in neuer Gestalt mehr als doppelt so stark vollständig vor. Das Werk macht der deutschen Gelehrsamkeit alle Ehre und ist jedem Forscher in der Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums geradezu unentbehrlich. Die Einleitung (I, 1–124) legt Aufgabe und Literatur, Hülfswissenschaften und Quellen gründlich dar.

Der erste Teil I, 125–589) behandelt die politische Geschichte Palästina's vom J. 175 vor Chr. bis 135 nach Chr. in zwei Perioden. Die erste Periode wird I, 127—241 von Antiochus Epiphanes bis zur Eroberung Jerusalems durch Pompejus (175—63 v. Chr.) fortgeführt. Es ist die Zeit der makkabäischen Erhebung vom Aufgang bis zum Niedergang. Die zweite Periode (I, 242–589) führt von der Eroberung Jerusalems durch Pompejus bis zum Hadrianischen Krieg (63 vor bis 135 nach Chr.). Es ist die Zeit der erst mittelbaren, dann mit kurzer Unterbrechung (41–44 n. Chr.) unmittelbaren römischen Herrschaft über das jüdische Volk.

Unter den Statthaltern Syriens führt Schürer auch in der 2. Auflage (I, 260–264) den P. Sulpicius Quirinius zweimal auf, einmal 3–2 vor Chr., wenn auch mit einem Fragezeichen, dann 6 ff. nach Chr., was ausser Frage steht. Die erstere Statthalterschaft der Quirinius in Syrien hat mein Sohn Rudolf Hilgenfeld (in dieser Zeitschrift 1880. I, S. 98–114) mit Gründen bestritten, welche Schürer nicht einmal eingehend würdigt. Dass Quirinius 3–2 vor Chr. Statthalter von Syrien war, soll sich ziemlich wahrscheinlich machen lassen aus Tacitus, welcher bei dem Tode desselben im J. 774 u. c. (21 aer. Dionys.) bemerkt Ann. III, 48: impiger militiae et acribus ministeriis consulatum sub divo Augusto (742 u. c., 12 ante aer. Dion.), mox expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis insignia triumphi adeptus datusque rector Gaio Caesari Armeniam obtinenti (756 u. c., 3 aer. Dion.) Tiberium quoque Rhodi agentem coluerat." Ohne das 'mox' zu beherzigen, welches wahrlich nicht ein 9 Jahre späteres Ereignis anfügen kann, schliesst nun Schürer: „Quirinius besiegte also einst die Homonadenser, wofür ihm die Ehrenzeichen des Triumphes zuerkannt wurden ..... Nun konnte aber ein

Krieg immer nur von dem Statthalter derjenigen Provinz geführt werden, in welcher oder von welcher aus der Krieg zu führen war." Für den Krieg gegen die Homonadenser können nur die Provinzen Kilikien oder Syrien in Frage kommen. Schürer meint Kilikien ausschliessen oder vielmehr einschliessen zu müssen. „Kilikien aber war in jener Zeit wahrscheinlich (nach dem übereinstimmenden Urteile von Zumpt, Commentt. epigr. II, 95—98, Geburtsjahr Christi S. 57—61, und Mommsen, Res gest. p. 172 sq.) nur ein Teil der Provinz Syrien, jedenfalls .... keine consularische Provinz, während Quirinius den Krieg gegen die Homonadenser als gewesener Consul geführt hat (ein gewesener Consul aber wurde nie in eine prätorische, d. h. von gewesenen Prätoren verwaltete Provinz gesandt). Es bleibt somit nur übrig, dass Quirinius zur Zeit jenes Krieges mit den Homonadensern Statthalter von Syrien war." Die Voraussetzungen dieses Urteils sind aber nichts weniger als sicher. J. Marquardt (Röm. Stadtverwaltung, Bd. I, 1872, S. 224 f.) lässt die beiden Provinzen Syria und Cilicia gleichzeitig 64 v. Chr. eingerichtet sein. Die Geschiedenheit der beiden Provinzen unter Tiberius und Nero stützt mein Sohn auf Tacitus Ann. II, 58, wo das kilikische Pompejopolis im Jahre 771 u. c. (18 aer. Dion.) als ausserhalb des von Cn. Calpurnius Piso verwalteten Syriens gelegen erscheint, XIII, 33, wo im J. 812 u. c. (59 aer. Dion.) Cossutianus Capito von seiner Provinz Kilikien repetundarum angeklagt wird. Noch später wird durch Inschriften ein Legatus Aug. pro praet. provinc. Cilic. bezeugt. Nur so viel hat mein Sohn als möglich zugegeben, dass die beiden Provinzen Syrien und Kilikien mitunter einem und demselben kaiserlichen Legaten pro praetore vergeben werden mochten. Dass Kilikien auf keinen Fall eine consularische Provinz gewesen sei, ist eine der Mühe und Allmählichkeit der Eroberung wenig entsprechende Vermutung Schürer's. Und wenn derselbe bemerkt, dass „wenigstens in der Regel auch die kaiserlichen Provinzen erst geraume Zeit nach Verwaltung des städtischen Amtes (also hier des Consulates) erteilt wurden, so spricht er wider Willen für Kilikien, weil Tacitus es als etwas Besonderes hervorhebt, dass Quirinius, ein bewährter Feldherr, „bald" nach seinem Consulate zur Unterwerfung der Homonadenser in Kilikien ausgesandt ward. Wie man die zweimalige Statthalterschaft des Quirinius in Syrien auf Tacitus, vollends auf Josephus, welcher von einer früheren als 6 aer. Dion. nicht das Mindeste ahnen lässt, stützen kann, ist unbegreiflich.

Mit Mommsen u. A. findet Schürer eine zweimalige Statthalterschaft von Syrien selbst in dem vielbesprochenen Titulus Tiburtinus und weist meines Sohnes Erörterung durch Verweisung auf die doch auch von ihm geprüften Mommsen'schen

Res gestae p. 162 ab. Die erhaltenen Worte schliessen: leg. pr. pr. DIVI. AVGVSTI. ITERVM. SYRIAM. ET. PHoenicen optinens. Mit nichts hat Schürer die Nachweisungen entkräftet, dass auf römischen Inschriften aus der Zeit des Augustus und Tiberius die Zahlenangaben, wie oft jemand ein Amt oder eine Würde erhalten hat, mit wenigen Ausnahmen der Amtsbezeichnung nachfolgen, und dass, wenn eine Aussage folgt, das Zahlwort nicht auf diese, sondern nur auf die Amtsbezeichnung zu beziehen ist. Der Betreffende ist also zum zweiten Mal legatus pro praetore Augusti geworden und hat als solcher Syrien und Phoenikien (eben nicht Kilikien) zur Verwaltung erhalten.

Das trifft auf Quirinius zu. Zuerst hat derselbe als Proconsul praetorius von Kyrenaika und Kreta die Marmariden und Garamanten besiegt, aber den Namen Marmaricus ausgeschlagen (Florus IV, 12, 41). Daon ward er bald nach seinem Consulate (742 u. c.) zum erstenmal als Legatus Aug. pro praetore nach Kilikien geschickt und erhielt nach Unterwerfung der Homonadenser, mit dem Titulus zu reden, die ornamenta triumphalia. Bezieht man die Inschrift auf Quirinius, so hat derselbe (gewiss nicht vor 747 u. c.) als Proconsul die Senatsprovinz Asia erhalten. Und nachdem er im J. 756 u. c. dem Gaius Caesar zu dessen Tode (757 u. c.) als Rector beigegeben war, erhielt er 759 u. c. als zum zweitenmal Legatus Aug. pro praetore die Provinz Syrien und Phönikien und führte den Census in Judäa durch. Wie sich zu dieser Thatsache Luc. 2, 1—5 verhält, führt Schürer I. 426—455 ganz unbefangen aus.

Der erste Teil bringt noch 8 Beilagen: I. Geschichte von Chalcis, Ituräa und Abilene (I, 593—608) mit Verteidigung eines jüngeren Lysanias Luc. 3, 1. II. Geschichte der nabatäischen Könige (I, 609 bis 622). III. Die jüdischen und macedonischen Monate verglichen mit dem julianischen Kalender (I, 623—634). IV. Die jüdischen Sekel- und Aufstandsmünzen (I, 635—645). V. Paralleljahre der griechischen, syrischen, römischen und christlichen Aera (I, 646—650). VI. Genealogie der Seleuciden (I, 65 f.). VII. Genealogie der Hasmanäer (I, 653). VIII. Das Haus des Herodes (I, 654). Alles sehr dankenswert.

Da der erste Teil zuletzt erschienen ist, folgen hier (I, 654—751) zu dem ganzen Werke Register der Bibelstellen, der hebräischen, griechischen Worte, Namen- und Sachregister. Schliesslich (I, 742—747) Berichtigungen zu Band II und (I, 748—751), Nachträge zu Band I.

Die Berichtigungen zu Band II, welcher, den DD. Albrecht Ritschl und Carl v. Weizsäcker gewidmet, die inneren Zustände Palästina's und des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi

enthält, lassen sich auf das, was ich früher zu bemerken genötigt ward, gar nicht ein. Unberichtigt bleibt also die arge Widerlegung meiner Herleitung des Essäer-Namens von Essa, welche ich in dieser Zeitschrift (1886. IV, S. 391) und in der Schrift: Judentum und Judenchristentum, 1886, S. 26 f. rügen musste. Schürer beharrt auf der Behauptung II, 483, Anm., Ἔσσα in Peräa habe gar nicht existirt, „da auf Grund von [Josephus] B. J. I, 4, 8 auch in der Parallelstelle Antt. XIII, 15, 3 Γέρασα zu lesen ist; vgl. oben S. 103 Anm. 257." Dort steht nichts weiter als: „Die richtige Lesart ist aber wohl die des Bell. Jud." So widerlegt Schürer meine Ergebnisse! Die christliche Einschaltung der Bilderreden des Henoch weist er (II, 624 f.) wenigstens mit Gründen ab, freilich nicht überzeugend, wie ich oben (in diesem Hefte S. 445 f.) gezeigt habe. Wie gewaltsam Schürer (II, 646 f) das Adlergesicht des Ezra-Propheten (4 Ezra) auf die Zeit Kaiser Domitian's deutet, konnte ich nicht übergehen in der Untersuchung über die Apokalypse des Baruch (in dieser Zeitschrift 1888. III, S. 257—278), deren Abhängigkeit von dem Ezra-Propheten Schürer (II, 642 f.) nicht hätte umkehren sollen. Den nachchristlichen Ursprung des apokryphischen Buches Baruch, dessen erster Teil der makkabäischen Zeit angehört, dessen zweiter Teil (3, 9—5, 9) den frischen Eindruck der Eroberung Jerusalems durch Pompejus 63 vor Chr. darstellt (vgl. diese Zeitschrift 1879. IV, S. 437—454. 1890. IV, S. 412—422), hätte Schürer (II, 723 f.) nicht behaupten sollen. Doch ich will die Ungeneigtheit, welche Schürer meinen Forschungen gegenüber meist beweist, nicht erwidern. Gern erkenne ich das Lehrreiche seiner Untersuchungen an, deren Ergebnisse nur nicht, wie es jetzt vielfach geschieht, ohne weiteres als sicher erwiesen anzunehmen, sondern von Fall zu Fall zu prüfen und mehr, als in den „Berichtigungen", zu berichtigen sind. Immer bleibt so viel richtig, dass man dieses grundgelehrte Werk in hohen Ehren zu halten hat, wie man es auf diesem Gebiete überhaupt nicht entbehren kann.

A. H.

G. A. Saalfeld, De Bibliorum sacrorum vulgatae editionis graecitate. Quedlinburgi 1891. 8. pp. XVI et 180.

Der durch den „Tensaurus Italograecus, Ausführlich historisch-kritisches Wörterbuch der griechischen Lehn- und Fremdwörter im Lateinischen", 1884, vorteilhaft bekannte Verfasser, Oberlehrer an dem Gymnasium in Blankenburg a./H., widmet dem hochverdienten

lateinischen Lexikographen Carl Ernst Georges eine ähnliche Schrift über die griechischen Lehn- und Fremdwörter in der Vulgata, in welcher er auch das Gebet Manasse's, 3. 4. Ezra behandelt. Den lateinischen Pastor Hermae berücksichtigt er nicht.

Aus seinem Index graecorum vocabulorum in linguam latinam translatorum quaestiunculis auctus, 1874, schickt er voraus: Quaestionum etymologicarum specimen.

Die Zahl der in die Vulgata-Sprache übergegangenen griechischen Wörter ist gross: acharis (Eccl. 20, 21), adytum (1 Par. 28, 11), aenigma, agonia (Luc. 22, 43), allegoria Gal. 4, 24), aporia, aporior, athisce (θυΐσκη 3 Ezr. 2, 13), barathrum (Iud. 5, 15), bravium (βραβεῖον), cata (κατὰ Ezech. 46, 14. 15), cauma (Iob 30, 30), celeuma (Ier. 25, 30. 48, 33. 51, 14), eucharis (Eccl. 6, 5), euge (εὖγε), hypocrisis, hypocrita, idiota, idolium (εἰδωλεῖον) etc. migma, moechia, paropsis, peripsema, phantasia, phantasma, phylacterium, pisticus (πιστικός Ioan. 12, 3, dagegen Marc. 14, 3 übersetzt: spicatus), plasma, plastes, scopo (σκοπῶ, Ps. 76, 7 et scopebam spiritum meum), stigma, telonium (τελώνιον) u. s. w. Seltsam ist die vox hibrida 'implano, -avi, -atum, -are' (Eccl. 15, 12. 34, 11), zusammengesetzt aus 'in' und πλανάω, scenofactorius (Act. 18, 3). Seltsam erscheint auch Priapus 3 Reg. 15, 13. 2 Par. 15, 12.

Alles ist mit vorzüglicher Sorgfalt ansgearbeitet. Es fragt sich nur, ob 'clerus' schon 'Priesterorden' heisst, wenn wir lesen Ps. 67, 14: si dormiatis inter medios cleros, 1 Petr. 5, 3 neque ut dominantes in cleris. A. H.

Zum Gedächtnis F. C. Baur's.

Am 21. Juni 1892 läuft ein Jahrhundert ab seit der Geburt Ferdinand Christian Baur's in Schmiden bei Stuttgart. Der gegenwärtige Jahrgang der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" wird schon vor diesem Tage vollendet und kann den Geburtstag des grossen Meisters nicht besonders feiern. Der Herausgeber muss sich also beschränken auf eine Hinweisung. Vielen Lesern dieser Zeitschrift, welche das Werk des edlen Meisters in masshaltender Weise fortzuführen gestrebt hat und auch in Bestreitung jetzt bestrebter Zerstückelungssucht biblischer Kritik seinem Geiste treu geblieben ist, werden den Ablauf dieses Jahrhunderts in dem Bewusstsein feiern, dass dieser Geist auch in Zukunft mächtig bleiben wird. Der Herausgeber.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
G. Otto's Hofbuchdruckerei in Darmstadt.

General-Register

(Namen- und Sachregister)

zu der

von dem o. ö. Professor der Theologie zu Jena, Kirchenrath,
Dr. theol. et phil. Adolf Hilgenfeld

herausgegebenen

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

Jahrgang I (1858) bis XXXIII (1890) einschl.

bearbeitet

von

Dr. phil. Franz Görres
zu Düsseldorf.

Preis 5 Mark.

Leipzig.
O. R. Reisland.
1891.

G. Otto's Hof-Buchdruckerei in Darmstadt.

I. Die Verfasser der Abhandlungen in alphabetischer Folge.



ANHANG: Anonyme bezw. pseudonyme Verfasser.

II. Die Verfasser bezw. Herausgeber der angezeigten Schriften in alphabetischer Reihenfolge nebst den Namen der Anzeigenden.

Bahnsen, W., Die sog. Pastoralbriefe, Th. I, 1876, angez. von H. Holtzmann, XX, 268—278.

Bauer, Bruno, Philo, Strauss und Renan, angez. von Siegfried, XVII, 591—595.

Baumgärtner, Die Einheit des Hermas-Buches 1889, angez. von A. H., XXXII, 363—373 (zusammenfassende Anzeige, vgl. Link).

Benrath, K., Bernardino Ochino von Siena 1875, angez. von A. H., XIX, 446—452.

—, (ed.) Die Summa der Heiligen Schrift 1880, angez. von A. H., XXIV, 383 f.

Behm, Heinr., Der „Hirt" 1876, angez. von A. H., XX, 417—421 (zusammenfassende Anzeige, s. auch Skworzow und Schodde).

Belsheim, Joh., ed., Codex aureus sive quattuor evangelia ante Hieronymum latine translata 1878, angez. von A. H., XXII, 134

—, Apostelgeschichte und Offenbarung Johannis, 1879, angez. von H. Rönsch, XXIII, 371—373.

Bensly, R. L., The missing fragment of the latin translation of the fourth book Ezra 1875, angez. von H. Rönsch, XIX, 435—438.

Bernstein, A., Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob 1871, angez. von A. H., XIV, 587—589.

Beyschlag, W., Der Jacobusbrief 1874, angez. von A. H., XVII, 282—285.

—, Zur Johanneischen Frage 1876, angez. von A. H., XIX, 463 f.

—, Die Apokalypse gegen die jüngste kritische Hypothese in Schutz genommen (Theol. Studien und Kritiken 1888, H. 1, 102—138), angez. von A. H., XXXI, 374 378 (zusammenfassende Anzeige; s. auch O. Pfleiderer, B. Stade, Eberh. Vischer, Dan. Völter, B. Weiss und K. Weizsäcker).

Bickel, G., Metrices Biblicae regulae, 1879, angez. von A. H., XXII, 527—530.

Bleibtreu, W., Römer C. I—III, 1884, angez. von Otto Holtzmann, XXVIII, 371—375.

Böhl, E., Volksbibel zur Zeit Jesu, 1873, A. H., XVII, 584—591.

Böhringer, F., Athanasius 1874, H. Holtzmann, XX, 281—288 (zusammenfassende Anzeige; s. auch Kölling).

Bonnet, M., ed. Acta Thomae apostoli graece 1883. A. H., XXVII, 383 f.

Bonwetsch, G. N., Montanismus 1881, A. H., XXVI, 101—108.

Brandt, W., Die mandäische Religion 1889, A. H., XXXIII, 347—357.

Delitzsch, Franz, Genesis-Commentar 1872 — Egli, Carl, XVI, 111—117.

Delitzsch, Johann, Simon Petrus und Simon Magus 1874, A. H., XVII, 294-296.

Diestelmann, Th., Unterredung Luther's mit Melanchthon 1874, Spiegel, XVIII, 606—608.

Dillmann, A., Ascensio Isaiae 1877, Rönsch, XXI, 288—290.

—, Das Adler-Gesicht in der Apokalypse des Ezra in: Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften 1888, A. H., XXXI, 380—384.

Dombart, B., recognovit Augustini de civitate Dei libr. XXII, 1877, H. Rönsch, XXI, 546—549.

—, Minucius Felix übersetzt, 2. Ausg. 1881, H. Rönsch, XXV, 127 f.

—, Commodian-Studien 1884, H. Rönsch, XXVIII, 375—378.

Dyserinck, Joh., De apocriefe Boeken etc. 1874, A. H., XVIII, 437 f.

—, Psalmen 1877, 1878, A. H., XXII, 129 f.

Donaldson, James, The apostolical Fathers 1874, A. H., XVIII, 596.

Drummond, James, The jewish Messiah 1877, A. H., XXI, 400 bis 402.

Ebert, A., Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendland, 1874, XVIII, 136—140.

Ebrard, A., Die iroschottische Missionskirche, Gass, XVII, 601 bis 606.

Egli, Emil, Altchristliche Studien 1887, A. H., XXXI, 120—123.

Ehrt, Carl, Abfassungszeit und Abschluss des Psalters u. s. w. 1869, A. H., XIV, 141—143.

Engelbrecht, Aug., rec. Claudiani Mamerti opera 1885, H. Rönsch, XXIX, 114—117.

Everling, A, Die paulinische Angelogie und Dämonologie 1888, A. H., XXXIII, 116—118.

Ewald, H., Das Sendschreiben an die Hebräer und Jacobus' Sendschreiben 1870, A. H., XIV, 159 f.

—, Sieben Sendschreiben des neuen Bundes 1870, A. H., XIV, 454—456.

—, Die Bücher des Neuen Bundes übersetzt und erklärt, A. H., XV, 281—283.

—, Die Lehre der Bibel von Gott u. s. w. 1872, A. H., XV, 602 bis 604.

Ferrar, W. H. (s. Abbott, Collation of 4 Mss. of the Gospels oben S. 21).

v. Gebhardt, O. (und Ad. Harnack) Texte und Untersuchungen der altchristlichen Litteratur Bd. II, H. 5 1886 (s. unter Ad. Harnack).

Geldart, E. M., The Gospel according to Paul 1884, A. H., XXVIII, 128.

Gelzer, H., S. Julius Africanus Th. I 1880, A. H., XXV, 371—375. Th. II, Abth. 1 1885, A. H., XXX, 380—382.

Gesenius, W., Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch, 8. Aufl., 1878, A. H., XXII, 128 f.

—, Hebräische Grammatik 22. Aufl. 1878, A. H., XXII, 526 f.

Gess, W. F., Christi Person und Werk, Abth. 1, 1870, A. H., XIV, 456—459.

Gietmann, Gerard, de re metrica Hebraeorum 1880, C. Siegfried, XXIV, 125—128.

Gloël, Johs., Die jüngste Kritik des Galaterbriefes 1890, A. H., XXXIII, 357—361.

Godet, F., Commentar zum Evangelium des Lukas 1872 — Holtzmann, H. XVI, 127—130.

Görres, F., Licinianische Christenverfolgung 1875, A. H., XIX, 159—167.

Gössling, F., ed. Adrian: εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς 1887, A. H., XXXI, 251 f.

v. Goethe, Wolfgang, Studien und Forschungen über das Leben und die Zeit des Cardinals Bessarion I. 1871, A. H., XIV, 610—612.

Grafe, E., Über den Römerbrief 1881. A. H., XXVII, 378—382 (zusammenfassende Anzeige; s. auch unter W. Mangold).

Grätz, H., Hoheslied 1871. C. Egli XVI, 288—293.

Grau, R. F., Neutestamentliches Schriftthum 1871. F. Overbeck, XV, 439—446.

Grundt, F. J., Hebräische Elementargrammatik 1875, A. H., XIX, 313—315.

—, Kaiserin Helenas Pilgerfahrt 1878. C. Siegfried, XXIII, 374 f.

Güdemann, M., Religionsgeschichtliche Studien 1876, A. H., XX, 278—281.

—, Jüdisches Erziehungswesen 1880. C. Siegfried, XXIII, 503—505.

Hagen, H., ed. Theodulfi Aurel. de Judicibus 1882. H. Rönsch, XXVI, 382—384.

Hausschild, G. R., Tertullianisches (3 Schriften) 1876. 1880. 1881. H. Rönsch, XXVI, 108—111.

Heinrici, G., Die Valentinianische Gnosis und die heil. Schrift 1871. A. H., XV, 149—154.

—, 1. Corintherbrief 1880. A. H, XXIII, 362—371.

Heinze, M., Die Lehre vom Logos 1872. A. H., XVI, 130—137.

Heydecke, C., Dissertatio qua Barnabae epistola interpolata esse demonstratur 1874. A. H., XVIII, 596 f.

Heyse, Th. und v. Tischendorf, Const., Biblia sacra latina 1873. K. L. F. Hamann, XVI, 591—596 (s. auch Tischendorf).

Hilgenfeld, Ad., ed. Barnabae epist. A. H., XXI, 150.

—, Hermae Pastor, edit. II 1881. A. H., XXV, 366—369.

—, Novum Testamentum extra canonem receptum, Fasc. IV, ed. II 1884. A. H., XXVIII, 110—112.

—, ed. primum Hermae Pastor graece integrum ambitu 1887. A. H., XXXI, 125 f.

—, ed. Libellum de aleatoribus 1889. A. H., XXXII, 507—510 (zusammenfassende Anzeige; s. auch Miodoński).

Hirsche, Carl, Prolegomena zur „Imitatio Christi", Bd. I 1874. Gass, XVII, 606—608.

Hitzig, F., Psalmen-Bearbeitung, C. Egli, VII, 145—155.

—, Die Psalmen übersetzt und ausgelegt, Bd. II, 1. Hälfte 1864. C. Egli, VIII, 422—438.

—, Zur Kritik Paulinischer Briefe 1870. A. H., XIV, 157—159.

—, Sprache und Sprachen Assyriens 1871. C. Egli, XV, 433 bis 438.

—, Das Buch Hiob 1874. C. Egli, XVII, 570—584.

—, Biblische Theologie 1880. C. Egli, XXIII, 488—492.

Hoffmann, J. F., Antiochus IV. Epiphanes 1873. A. H, XVII, 451—455.

Hoffmann, G., Übersetzung der Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am 22. August 449, 1873. A. H., XVII, 455—457.

Hofmann, J. Chr. K. von, Die heilige Schrift N.T. Teil 2, Abt. 2 und 3, 1864, 4. Teil, 1. und 2. Abt., 1870. H. Holtzmann, XIV, 296—302. 603—607.

—, Der Brief an die Römer 1868. C. Holsten, XV, 446—456.

—, Der Brief an die Philipper. H. Holtzmann, XV, 593 f.

—, Die hl. Schrift neuen Testaments, Teil V 1873. A. H., XVII, 443—451.

Kleinert, P., Das Deuteronomium und der Deuteronomiker 1872. Siegfried, XV, 582—584.

Klöpper, A., Commentar über 2. Kor. 1874. A. H., XVIII, 592 bis 596.

—, Der Brief an die Kolosser 1882. W. Grimm, XXVI, 247 bis 254.

—, Paulinische Studien (in: Theol. Studie aus Ostpreussen, hrsg. von A. Klöpper, Carl Cornill, F. Zimmer und Franklin Arnold 1887, H. 2. A. H., XXXI, 505—508 (zusammenfassende Anzeige; s. auch F. Arnold, Cornill und F. Zimmer).

Knobel, A., Der Prophet Jesaja erklärt, 4. Aufl., hrsg. von L. Diestel 1872. C. Egli, XVI, 286—288.

Köstlin, J., Martin Luther, 2 Bände 1875. Holtzmann, XVIII, 302—304.

Köhler, Aug., Die nachexilischen Propheten, erklärt 1863 (3 Abteilungen). C. Egli, VIII, 67—76 (vgl. auch I. Abhandl. C. Egli, S. 3).

Kölling, W., Arianismus 1871. H. Holtzmann, XX, 281—288 (zusammenfassende Anzeige; s. auch Böhringer, Athanasius).

Kraus, F. X., Roma Sotterranea, 1. Aufl. 1873. H. Holtzmann, XVI, 597—602.

—, Roma Sott., 2. Aufl. 1879. H. Holtzmann, XXII, 395—397.

—, Lehrbuch der K.-G. 2. Aufl. 1882. H. Holtzmann, XXVI, 100 f.

—, Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer, Lieferung 12, 1885. F. Görres, XXIX, 245—253.

—, Briefe Benedict's XIV. an F. Peggi hrsg., 1884. H. Holtzmann, XXIX, 253 f.

Krauss, A., Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. 1876. H. Holtzmann, XIX, 456—463.

Krawutzky, Die Entscheidung des Petrus 1882. A. H., XXVII, 366—371 (zusammenfassende Anzeige; s. auch Bryennios, Doctrina apost.).

Krummacher, H., E. W. Krummacher's Lebenserinnerungen herausgegeben. 1889. G. Frank, XXXIII, 253—256.

Kühl, E., Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen. 1885. A. H., XXIX, 243 f.

P. de Lagarde, ed. Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi etc. 1874. Rönsch, XVII, 567—570 (zusammenfassende Anzeige; s. auch Fr. Delitzsch, Baer und Tischendorf).

—, Mitteilungen 1884. H. Rönsch, XXVIII, 249—254.

Ludwig, Ernst, recogn. Commodiani carmina P. I. 1878. Dombart XXII, 397—400.

—, recogn. Commodiani carmina P. II. 1877. A. H. XX, 565 f.

—, ed. Sedulii paschalis operis l. V, 1880. E. Boesser, XXIV, 240 f.

Luthardt, C. E., Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums 1874. H. Holtzmann, XVIII, 442—452.

Luther, Martin, Dr., Das neue Testament nach der deutschen Übersetzung. Revid. Ausg. 1870. A. Gleichmann, XV, 135 - 149.

Lutterbeck, A., Die Clementinen und ihr Verhältniss zum Unfehlbarkeitsdogma 1872. A. H., XVI, 139—144.

Mangold, W., Römerbrief 1884. A. H., XXVII, 378—382 (zusammenf. Anzeige; s. auch Grafe, E).

Martens, J. G. D., Papias als Exeget van Logia des Heeren 1875. A. H., XVIII, 596.

Martensen, H. L., Die christliche Ethik, allg. Th. 1871. Pfleiderer, XV, 606—608.

Matthes, K. C. A., Die Edessenische Abgarsage u. s. w. 1882. A. H., XXVI, 124—128 (zusammenf. Anzeige; s. auch R. A. Lipsius, Th. Zahn).

Merx, A., Das Gedicht von Hiob 1871. C. Siegfried, XV, 431 bis 433.

—, Über Schriftauslegung 1879 H. Holtzmann, XXIV, 230—236 (zusammenf. Anz.), s. auch W. Schmidt).

Meyer, W., Rythmische Dichtung 1885 (Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wissenschaften I. Kl., XVII. Bd. II. Abt. H. Rönsch, XXIX, 121 f.

Miodoński, A., Anonymus adversus aleatores 1889. A. H., XXXII, 507—510 (zus. Anzeige; s. auch A. Hilgenfeld).

Müller, J. T., Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch, 4. Aufl. 1876. A. H. XX, 430—432.

v. Nägelsbach, C. F., Homerische Theologie, 3. Aufl. 1884. Hilgenfeld, Rud., XXIX, 381—384.

H. M. van Nes, Het N.T. in de Clementinen 1887. A. H., XXXI, 116 f.

Neumann, C. J., 1. ed. Iuliani contra Christianos libros 1880, 2. deutsche Übersetzung dieser Schrift 1880. A. H., XXV, 375—384.

Plitt, G., Die Apologie der Augustana, 1873. Gass, XVII, 457—461.
Pont, J. W., Psalm LXVIII, 1881. A. H., XXXI, 111—114.
Preiss, H., Religionsgeschichte 1888. A. H., XXXIII, 341—347.
Pünjer s. Schleiermacher.
Quäbicker, R., Karl Rosenkranz 1879. A. H., XXIII, 381 f.
Räbiger, J. L., Theologik u. s. w. 1880. A. H., XXIII, 483—488.
Rahmer, M., Biblische Erdbebentheorie 1881. C. Siegfried, XXV, 109—113.
Ranke, Ernst, ed. Fragmenta versionis sacrarum scripturarum Latinae antihieronymianae 1868. H. Rönsch, XIV, 592—599 (zusammenf. Anzeige; s. auch A. Vogel).
—, Par Palimpsestorum Wirzeburgensium 1871. Rönsch, XV 456—464.
—, Curiensia evangelii Lucani fragmenta Latina 1872. Rönsch XVI, 455—457.
—, Chorgesänge für die hl. Elisabeth, I. II. 1883, 1884. H. Rönsch XXIX, 117—121.
—, Zur Beurtheilung Wieland's 1885. A. H., XXIX, 254—256.
Rehberg, H., Monistische Naturreligion 1883. G. Zart, XXVI, 254 f.
Reifferscheid, Aug. (et G. Wissowa) ediderunt Tertulliani opera, pars I 1890. A. H., XXXIII, 512.
Renan, Ernst, l'Antichrist 1873. A. H., XVII, 133—135.
Reuss, E., Geschichte der hl. Schriften A. T. 1881. A. H., XXVI 241—247.
Reville, J., La religion à Rome sous les Sévères 1886. A. H. XXXI, 123—125.
Rhijn, van, Über 1. Petri 1875. A. H., XIX, 149-154 (zusammenf. Anzeige; s. auch K. v. Hofman).
Riehm, Ed. Aug., De natura et notione Cheruborum 1864. Egli Carl, VIII, 63—67 (s. auch I. Verfasser u. s. w. S. 3 unter Egli, Carl).
Riezler, S., Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayers 1874. A. H., XIX, 167—175.
Riggenbach, C. J., Der sog. Brief des Barnabas 1873. A. H. XVIII, 596.
Rilliet, A., Le Catholicisme à Genève 1880. O. F. Fritzsche, XXIII, 505—510.
Robinson, J. Armitage, the Athos-Codex 1888. A. H., XXXI, 511 f.
Rode, F., Kaiser Julianus 1877. H. Holtzmann, XXI, 279—288.
Rönsch, Herm., Das neue Testament Tertullians 1871. A. H. XIV 459.


Digitized by Google

Tylen, Th., Ecclesiastes 1874. — Siegfried, XVIII, 284—291.

Usener, H., ed. Acta martyrum Scillitanorum 1881. — A. H., XXIV, 382 f.

—, ed. Sophronii de praesentatione domini sermo 1889. — J. Dräseke, XXXIII, 372—378.

W. Vatke's Einleitung in das A. T., hrsg. von H. G. S. Preuss 1886. — A. H. XXX, 377—379.

—, Religionsphilosophie hrsg. von H. Preiss 1888. — A. H., XXXIII, 341—347 (zus. Anz.; s. auch H. Preiss).

Veen, van Hendr., Onderzoek naar 1 Kor. XV, 1—11 1870. — A. H., XIV, 453 f.

Vigelius, P. F., Historisch-kritische Onderzoek naar den Schryven van Johannes, XXI, 1871. — A. H., XV, 446.

Vischer, Eberh., Die Offenbarung Johannis 1886. — A. H., XXXI, 374—378 (zus. Anz., s. auch Völter, Weizsäcker, Weiss, Stade, Pfleiderer, Beyschlag).

Völter, Dan., Ursprung des Donatismus 1883. — A. H., XXVIII, 119—125.

—, Die Entstehung der Apokalypse 1885, 2. Aufl. — A. H., XXXI, 374—378 (zus. Anz., s. auch Weizsäcker, Vischer, Weiss, Stade, Pfleiderer, Beyschlag).

—, Der Barnabasbrief (in: Jahrb. f. prot. Theol. 1888, 106—144). — A. H., XXXII, 248—255 (zus. Anz., s. auch J. Weiss).

Vogel, A., Beiträge zur Herstellung der alten lateinischen Bibel-Übersetzung 1868. — H. Rönsch, XIV, 592—599 (zus. Anz, s. auch Ranke, Ernst).

Vogel, F., De Hegesippo Josephi interprete 1880. — H. Rönsch, XXV, 125—127.

Volkmar, G., Paulus' Römerbrief 1875. — H. Rönsch, XVIII, 291—294.

—, Die kanonischen Synoptiker 1876. — A. H., XX, 263—268.

Wace, H. s. W. Smith, Dictionary etc.

Warfield, Text, sources and contents of the „tzwo ways" 1886 (in: Bibliotheca sacra vol. XIII, Nr. 169, 1886, p. 100—161). — A. H., 114—121 (zus. Anz.; s. auch Schaff, Taylor, A. Harnack).

Weiffenbach, W., Exegetisch-Theologische Studien über Ziri II, 14—26 1871. — A. H., XV, 126—130.

—, Der Wiederkunftsgedanke Jesus 1873. — A. H., XVI, 451—455.

—, Die Papias-Fragmente (über Marcus und Matthäus) 1878. — A. H., XXI, 551 f.

ANHANG: a) Einige Schriften ungenannter Verfasser mit Angabe der Anzeigenden:

---

b) Zwei bezw. drei angezeigte Schriften ohne genaue Angabe des Herausgebers:

III. Sachregister.

Die Abhandlungen der Zeitschrift in alphabetischer Sachordnung.

Berichtigung.

Abtheilung I S. 17 fast Mitte muss es statt Verisimitia heissen Verisimilia.

PROGRAMM

der

HAAGER GESELLSCHAFT

zur

Vertheidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1891.

Der im Programm für 1890 an sie gerichteten Einladung Gehör gebend, haben die Herren

Ernst Issel,
evang. Pfarrer in Eichstetten (Baden)
und
Dekan **Otto Schmoller**
in Derendingen (Württemberg)

sich als Verfasser der Abhandlungen über die Lehre vom Reiche Gottes mit den Motto's 1. Cor. XVI, 22 und Matth. VI, 10, welchen die Silberne Medaille der Gesellschaft mit Fl. 250 zugewiesen war, bekannt gemacht. Die Abhandlungen sind jetzt abgedruckt und werden in der 6. Serie der Werke der Gesellschaft als I. und II. Stück des IV. Theiles bald herausgegeben werden.

In ihrer Herbstversammlung am 7. September und folgenden Tagen haben die Direktoren der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion über neun, zur Beantwortung der in 1889 ausgeschriebenen Fragen, ihnen zugesandte Abhandlungen ihr Urtheil gefällt.

Sieben derer bezogen sich auf die Preisaufgabe: Was hat man zu verstehen unter **sittlicher Weltordnung?**

Auf welchen Gründen ruht ihre Anerkennung; und in welcher Beziehung steht diese Anerkennung zu dem religiösen Glauben?

Die erste, in der deutschen Sprache, mit dem Sinnspruch: ἐκ μέρους γινώσκομεν (1. Cor. XIII, 9) war ein populärer Aufsatz von kleinem Umfang, welchem gar kein wissenschaftlicher Werth zuerkannt werden konnte. Für eine Krönung kam sie keineswegs in Betracht.

Die zweite Abhandlung von einem niederländischen Autor mit dem Motto: De objectieve wereld geldt voor de rede, de subjectieve voorhet instinct, wurde, als für die Absicht der Gesellschaft ganz unbrauchbar, einhellig zurückgewiesen. In mangelhafter Form wurden rücksichtlich des vernünftigen und instinktiven Denkens, der Sittlichkeit, der sittlichen Weltordnung und der Religion sonderbare oder wenigstens sehr bestreitbare Theorien vom Verfasser vorgetragen und zur Vertheidigung eines ganz unannehmbaren Resultates gebraucht.

Der französische Verfasser der dritten Abhandlung (Motto: Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu etc.) hatte seine Gedanken über die ideelle Sittlichkeit und ihren Zusammenhang mit dem christlichen Glauben in oratorischer Form mit Wärme vorgetragen, aber die gestellte Frage keineswegs beantwortet. Sein Aufsatz musste ungekrönt bei Seite gelegt werden.

Die vierte Abhandlung, auch in der französischen Sprache, mit dem Sinnspruch: Libertas, Veritas, Caritas, hatte mit der dritten gemein, dass sie anstatt des Gegenstandes der Preisaufgabe, der sittlichen Weltordnung, einen anderen — die Sittlichkeit, ihren psychologischen Grund und ihre Verbindung mit der Religion — stellte. Der Autor gab darüber, in angenehmer Form, viel Vorzügliches zu lesen, unterliess es aber, seine Thesen, auch durch ihre Vergleichung mit den neueren philosophischen Systemen, welche er nicht oder kaum zu kennen schien, gehörig zu begründen. Die Direktoren würden ihm schon deswegen den Preis nicht haben zuweisen können, wenn sie auch hätten übersehen dürfen, dass er infolge eines, übrigens von ihnen bedauerten, Missverständnisses in Betreff der Bedeutung von „l'ordre moral“, von der Absicht der Preisfrage abgewichen war.

Der deutsche Verfasser der fünften Abhandlung, mit den Worten gezeichnet: Es ist kein leerer, schmeichelnder Wahn u. s. w. (Schiller) hatte ganz übersehen, was jedoch klar genug erhellt, dass die Preisfrage zum Gebiet der Religionsphilosophie gehört, und von der Voraussetzung ausgeht, dass die Gründe, auf welchen die Anerkennung der sittlichen Weltordnung ruht, und der religiöse Glaube, womit diese Anerkennung übrigens in Beziehung zu stehen geachtet wird, nicht ganz zusammenfallen. Aus seiner Umschreibung der sittlichen Weltordnung im I. Theile der Abhandlung folgte, dass das 3. Glied der Frage keine Antwort mehr bedürfte. Im II. Theile, über die Gründe der Anerkennung der sittlichen Weltordnung, stellte er sich nicht auf philosophischen, sondern auf dogmatischen Standpunkt. Anstatt die gegen die Anerkennung eingebrachten Bedenken zu widerlegen, gab er vielmehr ihre Gültigkeit zu, in der vergeblichen Hoffnung, dass sie dem Glauben an eine übernatürliche Offenbarung weichen werden. Die Herausgabe dieser Schrift würde, nach dem Urtheil der Direktoren, gegen ihren Wunsch und, was sie gern dabeifügen, gegen des Verfassers Absicht, die Leugnung der sittlichen Weltordnung befördern.

Der tüchtige Autor der sechsten Abhandlung, in der deutschen Sprache geschrieben und mit dem Sinnspruch Gal. VI, 7, behandelte in vier Abschnitten nacheinander: die Naturordnung, das Sittliche, der Begriff der sittlichen Weltordnung, die Geltung der sittlichen Weltordnung. Obgleich er also von dem in der Preisfrage angedeuteten Gang abwich und im I. Abschnitt Mehreres, als darin verlangt worden war, gab, hatte er dennoch die Frage völlig beantwortet. Nach dem Urtheil der Direktoren jedoch nicht auf befriedigende Weise. Es war ihm nicht gelungen, den Neo-Kantischen Gegensatz zwischen theoretischem und praktischem Erkennen zu rechtfertigen, und das gute Recht der sittlichen Würdigung gegenüber den der Naturordnung entnommenen Bedenken auf überzeugende Weise zu vindiciren. Was hieran fehlte, wurde, nach der Meinung der Beurtheiler, durch den Beruf auf die historische Gottesoffenbarung in Christo nicht ersetzt, welche obendrein, als gültig anerkannt, die philosophische Beweisführung als überflüssig konnte thun erscheinen. Obgleich nicht bloss der vortrefflichen Absicht, sondern auch dem

Scharfsinn und dem Talent des Autors huldigend, konnten die Direktoren zur Krönung einer Schrift, gegen welche solche wichtige Beschwerden eingebracht werden mussten, sich nicht entschliessen.

Gleiches Endurtheil mussten sie, zu ihrem Bedauern, über die letzte Abhandlung betreffend diesen Gegenstand, in der deutschen Sprache und mit dem Sinnspruch: Sei nur dir selber hart, u. s. w. (K. W. Ziegler), aussprechen. Als Beitrag zur Geschichte der Anschauungen über die sittliche Weltordnung war sie, in ihrer Schätzung, sehr verdienstlich, obgleich sie darin, aus diesem Gesichtspunkte, die Auseinandersetzung und Würdigung von demjenigen, was von einigen neuern Philosophen, z. B. von M. Carrière, von Hartmann und Lotze, über jenen Gegenstand gelehrt ist, vermissten. Es schien ihnen aber, dass der Verfasser sich fortwährend zu eng an die von ihm genannten Autoren angeschlossen hatte und nicht selbständig genug aufgetreten war. Und dieses schien ihnen mit einer gewissen Unentschiedenheit persönlicher Ueberzeugung zusammen zu hängen, welche ihn wesentliche Punkte von Differenz zwischen seinen Vorgängern allzu leicht achten liess, und ihn zur gleichzeitigen Annahme von Meinungen verführte, welche, consequent entwickelt, einander ausschliessen, z. B. die von Rauwenhoff umgestaltete Kantische Postulattheorie und die Lehre der Ritschl'schen Schule über die Bedeutung der historischen Gottesoffenbarung. Hatte er sich, mit Beibehaltung des Guten in seiner historisch-kritischen Methode, zu freierer Bewegung entschliessen können und dabei die Bedenken gehörig beobachtet, welchen die Anerkennung der sittlichen Weltordnung ausgesetzt ist, so hätte, nach dem Urtheil und dem Wunsch der Direktoren, eine Schrift zu Stande kommen können, welche einem besonders gegenwärtig tief gefühlten Bedürfnisse genügt haben würde.

Die zwei übrigen Abhandlungen, beide in der französischen Sprache, waren eingesandt als Antwort auf die Preisfrage:

Welche ist die pflichtmässige Aufgabe der Regierung einer christlichen Nation in Kolonien mit mohammedanischer und heidnischer Bevölkerung?

Ihrer warmen Sympathie für das Christenthum und ihrer lebendigen Theilname an dem Schicksale der unterworfenen heidnischen Völker wegen verdienten beide Autoren Lob. Es fehlte

ihnen jedoch an einem genügenden Vorstudium des vielumfassenden und schwierigen Gegenstandes, und deswegen war es ihnen nicht gelungen, denselben auf eine einigermaassen befriedigende Weise zu behandeln. Der Verfasser des Aufsatzes mit dem Sinnspruch: Tu aimeras le Seigneur etc. besprach eigentlich allein im 3. oder letzten Abschnitt den Gegenstand der Preisfrage, und gab darüber nicht viel mehr als allgemeine, die Wirklichkeit nicht berührende Betrachtungen. Der andere Autor, der den Spruch Noblesse oblige zum Motto gewählt hatte, hatte sich zu einem kleinen, ihm durch Erfahrung bekannten Gebiet beschränkt, und gab, mit Beziehung darauf, einige nicht unverdienstliche Winke. So liess er aber nicht bloss die vornehmsten Kolonien, z. B. die englischen und niederländischen, ausser Betracht, sondern er kam auch nicht zur principiellen Behandlung der Frage. Mit einigem Nachdenken hätten beide Autoren einsehen können, dass der von der Gesellschaft ausgesetzte Preis nicht bestimmt sein kann für Aufsätze, ohne ernsthafte und hinreichende Vorbereitung verfasst, welche höchstens als Zeitschriftartikel oder Broschüre über den aufgegebenen Gegenstand Beifall würden finden können.

Danach beschlossen die Direktoren, die drei folgenden Fragen auszuschreiben, die erste beinahe gleichlautend mit der hieroben behandelten Frage über die sittliche Weltordnung, die dritte, wie ein Versuch zu betrachten, um durch Beschränkung des Gegenstandes der zweiten, hieroben besprochenen Frage ein besseres Resultat auszulocken.

1. Zur Beantwortung vor 15. December 1892:

I. Was hat man zu verstehen unter **sittlicher Weltordnung?** Auf welchen Gründen ruht ihre philosophische Anerkennung? Und in welcher Beziehung steht diese Anerkennung zu dem religiösen Glauben?

II. Die Gesellschaft verlangt: Eine wissenschaftliche Abhandlung, welche eine vergleichende Untersuchung enthält von dem, was in den verschiedenen Schriften des Alten und besonders des Neuen Testamentes hinsichtlich des Wesens und des Umfangs von Gottes väterlicher Beziehung zu Menschen gefunden

wird, mit Anweisung des Einflusses, welchen die verschiedenen Vorstellungen davon auf das religiöse Leben üben.

2. Zur Beantwortung vor 15. December 1893:

III. Was giebt es in unserm niederländischen kolonialen Regierungssystem hinsichtlich der inländischen Bevölkerung und in den Gesetzen und Reglementen, welche es beherrschen, was aus christlich-sittlichem Gesichtspunkte Beifall und weitere Entwickelung verdient, oder Missbilligung und Verbesserung erfordert?

Alles, was nach dem bestimmten Termin eingeht, wird unbeurtheilt bei Seite gelegt.

Vor dem 15. December 1891 erwarten die Direktoren Antworten auf die ersten zwei in 1890 ausgeschriebenen Preisfragen: über das Buch der Psalmen und über Vergeltung und Gnade in den Schriften des N. Testamentes; vor dem 15. December 1892 auf die Frage über den Confessionalismus in der reformirten Kirche in den Niederlanden.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in baarem Geld empfangen, es sei denn, dass sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Werth nebst hundertfünfzig Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in baarem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefasst, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem

Urtheil der Direktoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden, zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigenthum der Gesellschaft, es sei denn, dass sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.